Thomas Carlyle's

Anschauung

vom

Fortschritt in der Geschichte.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

hohen philosophischen Fakultät

der

Universität zu Tübingen

vorgelegt

von

Albrecht Ströle
aus Reutlingen.

Druck von C. Bertelsmann, Gütersloh.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552714_0028

Thomas Carlyle's

Anschauung

vom

Fortschritt in der Geschichte.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

hohen philosophischen Fakultät

der

Universität zu Tübingen

vorgelegt

von

Albrecht Ströle
aus Reutlingen.

ACAD. LUDOVIC. BIBL.

Druck von C. Bertelsmann, Gütersloh.

Tag des Colloquiums: 17. Juni 1909.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung.

1. Zur Rechtfertigung des Themas 1
einer systematischen Arbeit über Carlyle überhaupt 1
der vorliegenden Arbeit im besonderen 3
Scheinbar entgegenstehende Carlyle-Worte 3.
Hippolyte Taines Auffassung von Carlyle 4. Zurückweisung der Kritik Taines 8.
Carlyles „Mystizismus" verglichen mit der Weltbetrachtung Schopenhauers 11 und Goethes 13,
aus besonderen Gründen in seltsame Form gekleidet 14.
2. Quellen und Einteilung 16

1. Kapitel.

Carlyles Entwicklung vom Kindheitsglauben zu einer selbständigen idealistischen Weltanschauung.

a) Religiosität die treibende Kraft in Carlyles Kampf um die Weltanschauung 19
Das religiöse Interesse als Erbe der schottischen Heimat: der Vater 20, die Mutter 21, der Pfarrer 25, die Gemeinde 26.
b) Carlyle im Konflikt mit dem Glauben seiner Kindheit 26
Das Theologiestudium 27; calvinistische Orthodoxie als Ausgangspunkt 27; Vorliebe für mathematisch-naturwissenschaftliche Studien 28; Notwendigkeit des Zusammenstoßes 29.
1. Stadium des Konflikts (bis 1822): Carlyles Entwicklung zum Atheismus und Hedonismus 31
Zum Atheismus 31, zum Hedonismus 35.
2. Stadium (1822–1826): Carlyles Hinwendung zu einem christlichen Theismus in „moderner" Denkform 44
Eine neue Krisis notwendig und in Sicht 44, der „Wendepunkt" des inneren Kampfes 47, das „Zentrum der Indifferenz" 49.
Schiller 53. Goethe 56: was Carlyle an ihm bewundert 56, was Carlyle ihm verdankt, (negativ: Trost durch offene Aussprache der Rätsel 58, positiv: eine neue Lebensanschauung der Ehrfurcht, Entsagung und Arbeit 59). Von Goethe abhängig und doch unabhängig 70.
Gesamtbild der neueren deutschen Literatur 73.
Die kritische Philosophie Kants 75.
c) Endergebnis der inneren Entwicklung Carlyles 79

Seite

2. Kapitel.

Die allgemeinen Grundlagen von Carlyles Glauben an einen Fortschritt in der Geschichte.

a) Die religiöse Gewißheit, daß die Geschichte Verwirklichung eines göttlichen Plans ist 83

Das geschichtliche Geschehen nicht zufällig, sondern sinnvoll 83. Der Glaube an die göttliche Weisheit als Motiv zum Glauben an einen Fortschritt in der Geschichte 85.

Das geschichtliche Geschehen ist nicht vergebliches Werden und Vergehen, sondern bringt Resultate hervor 85. Die geschichtlichen Erscheinungen nach ihrem Wahrheitsgehalt unvergänglich 87. Das geschichtliche Geschehen als Gottes Arbeit zur Verwirklichung seines Weltplans 88. Der Glaube an Gottes Macht führt zum Glauben an einen Fortschritt in der Geschichte 89. Ygdrasil und Phönix 90.

b) Die ethische Anschauung von der Bestimmung des Menschen zur Arbeit. 91

Der Mensch zur Arbeit veranlagt und bestimmt 91. Bleibender Erfolg jeder Menschenarbeit gewiß, also auch Gesamterfolg der Gesamtarbeit der Menschheit in der Geschichte 93. Carlyles Glaube an den geschichtlichen Fortschritt kulturfreudig 94.

c) Das religiöse Motiv dem ethischen übergeordnet 98

3. Kapitel.

Systematische Darstellung der Ansichten Carlyles vom Fortschritt in der Geschichte.

1. Abschnitt: Das Verhältnis von Individuum und Gattung 100

a) Das Typische der Menschennatur 100

b) Das Individuum 103

Die menschlichen Individuen überhaupt 104

Die ursprüngliche individuelle Anlage wesentlich durch eigene Tätigkeit des Menschen herauszuarbeiten 104

„Die Umstände schaffen den Menschen" 105; „der Mensch schafft die Umstände" 106; Carlyles Anschauung Ausdruck persönlicher Erfahrung 106; Individualität nicht gegebene Tatsache, sondern Ergebnis sittlichen Handelns 108.

Die Helden 109

wie Carlyle persönlich zu seiner Heldenverehrung kam . . 110

die Persönlichkeit des Helden 112

Wesen 112, Aufgabe 113, verschiedene Erscheinungsformen der Heldennatur 114. Unbewußte Aufrichtigkeit 116.

das Lebenswerk des Helden 117

Die Weltgeschichte die Lebensgeschichte großer Menschen 117. zwar jeder Mensch zum Geschichtslauf beitragend, aber die Helden die bestimmenden Persönlichkeiten der Geschichte 119.

Seite

c) Die Gemeinschaft 123
Carlyles sozialer Sinn als Ausgangspunkt 123
Die menschlichen Individuen überhaupt 124
Durch Naturnotwendigkeit verbunden 124, innerlich zur Gemeinschaft veranlagt 125.
Held und Masse im besonderen 126
Hingabe des Helden 126, Heldenverehrung der Menge 129.

2. Abschnitt: Das geschichtliche Geschehen als fortschreitende Bewegung . . 133

a) Ziel des Geschichtslaufs, soweit von der Gegenwart aus erkennbar 133
wie Carlyle zu seiner Anschauung kam 133
das Ziel im allgemeinen: Theokratie 135
das Ziel im besonderen: Reich der Arbeit unter der Regierung der Helden 137
α) Reich der Arbeit 137
Pflicht zur Arbeit 137, Recht auf Arbeit 138, Organisation der Arbeit 139; Arbeit und Glück 141, Arbeit und Lohn 145.
β) Regierung der Helden 147
Kritik der Demokratie: Demokratie verhängnisvoll 148, von Wert nur (durch Beseitigung der falschen Herrscher) als Vorbereitung auf die Regierung der Helden 149; Wahlurnen 151.
Die wahre Aristokratie: Verfassung der Zukunft 152; der gerechte Aufbau der Gesellschaft 155; die Helden willig zum Regieren 156; die Untertanen gehorsam, in der Heldenverehrung innerlich frei, ja selbst heldenhaft 157
b) Art und Weise des geschichtlichen Geschehens 159
α) Die bestimmenden Kräfte der Geschichte 159
Nicht materieller, sondern ideeller Natur 159. Die Geschichte als Tat des Menschengeistes 160.
Religion die Seele geschichtlichen Geschehens 162.
β) Der Rhythmus des geschichtlichen Geschehens . . . 165
Ursprung und Grundgedanke der Anschauung Carlyles . . . 165
Carlyles drei Epochen (1.: 167, 2.: 171, 3.: 189) 167
Fichtes fünf Epochen 193
inwiefern Carlyle von Fichte beeinflußt ist 197
Schluß 198
Quellenverzeichnis 200

Einleitung.

1. Zur Rechtfertigung des Themas.

Man darf bei der Lektüre Carlyles nicht erwarten, in seinen Werken eine Stelle zu finden, wo er in kürzerer oder längerer Übersicht sich selbst wie seinen Lesern von den letzten Voraussetzungen seiner schriftstellerischen Arbeit Rechenschaft gäbe. Es war nicht Carlyles Art, seine Grundgedanken und Prinzipien systematisch darzustellen. Wer philosophische Erörterungen in klaren, scharf bestimmten Begriffen und in zwingenden, weil methodisch fortschreitenden Beweisgängen bei ihm suchen wollte, den würde Carlyle nicht befriedigen. Denn was aus seiner Feder geflossen ist, hat nicht die ruhige, möglichst leidenschaftslose Klarheit objektivgelehrter Forschung, trägt aber dafür das Gepräge einer gewaltigen Persönlichkeit, die, stark in Liebe und Haß, einem Propheten gleich von heiligem Eifer beseelt ist und uns durch die überlegene Wucht ihrer Überzeugungen unter ihren Einfluß zwingt (vgl. John Maccunn, Six Radical Thinkers, S. 141).

Carlyle selbst hatte zeitlebens eine gründliche Abneigung gegen alle „System-makers and builders of logical card-castles“ (Op. XXVIII, 6 = S. S.[1]) II, 9). Dennoch wird man nicht sagen können, es sei dem Geiste des großen Schotten zuwider, wenn jemand sich die Aufgabe stelle, die einzelnen Glieder seiner Gedankenwelt systematisch zu einem mehr oder weniger harmonischen Ganzen zusammenzuordnen.

[1]) Für die verschiedenen Abkürzungen, die bei den Zitaten angewandt sind, wird auf das Verzeichnis der Quellen im Anhang verwiesen.

Gegen den Versuch, sich die eigenen innersten Gedanken zum Bewußtsein zu bringen, wendet sich Carlyle allerdings sehr entschieden: jede Reflexion des Menschen über sich selbst, bloß des Reflektierens halber, erscheint ihm gefährlich, ja krankhaft. „Das Vollkommene, das Große ist sich selbst ein Geheimnis, kennt sich selbst nicht. Was sich kennt, ist schon klein und mehr oder weniger unvollkommen" (S. S. II, 21 f.).

Aber ebenso stark, wie seine Abneigung gegen jedes „Sich-selbst-belauschen" („listen to himself", Op. XXVIII, 22. 25. 32), ist seine Vorliebe für das Studium fremder Individualitäten. „Wie unaussprechlich wohltuend ist es, unsern Mitmenschen kennen zu lernen, in ihn hineinzusehen, sein Werden zu verstehen, seine innersten Geheimnisse zu entziffern; ja, nicht bloß in ihn hineinzusehen, sondern aus ihm heraus die Welt ganz mit den Augen anzuschauen, mit denen er sie schaut" (H. A. I, 15; vgl. S. R. 99).

Und wie war Carlyle selbst bemüht, die Persönlichkeiten, denen er in Gegenwart oder Vergangenheit begegnete, bis auf den Grund ihres Wesens zu erforschen, „ihre innersten Geheimnisse zu entziffern." Er verdient das schöne Lob, das Taine ihm spendet: „il devine les caractères" (IV, 265 m). Wenn nun wir Spätere Carlyles Geistesart möglichst klar und tief und lebendig zu erfassen suchen, so tun wir an ihm nur, was er selber an so vielen aus seiner Zeit und aus der Geschichte, mit unübertrefflicher Meisterschaft, getan hat. Und wir Deutsche erfüllen damit zugleich unsere Dankespflicht gegen ihn, dessen Lebensarbeit es war, für deutsches Wesen in England das gebührende Verständnis zu wecken und zu pflegen (vgl. O. Baumgarten, Carlyle und Goethe, S. 2 f., sowie Wilh. Streulis Schrift „Th. Carlyle als Vermittler deutscher Literatur und deutschen Geistes").

Vorliegende Arbeit stellt sich nun die Aufgabe, aus dem weiten Umfang Carlyle'schen Denkens seine geschichts-

philosophischen Anschauungen darzustellen, so wie sie sich um den speziellen Punkt **Fortschritt in der Geschichte** naturgemäß und mit innerer Notwendigkeit gruppieren.

Es lassen sich aus Carlyles Schriften Stellen anführen, nach denen unser Thema recht verkehrt und widersinnig erscheinen muß. Op. V, 36 = H. H. 52: „Sie scheinen eingesehen zu haben, diese tapferen alten Nordmänner, was das Nachdenken alle Menschen zu allen Zeiten gelehrt hat: daß diese Welt am Ende nur ein Scheinbild, — eine Erscheinung, keine Wirklichkeit an sich sei (but a show, — a phenomenon or appearance, no real thing). Alle tiefen Gemüter sehen das ein, — der Hindu-Mythолog, der deutsche Philosoph, — ein Shakespeare, der ernste Denker, wo er sich auch finde:

„We are such stuff as Dreams are made of!"
(Shakespeare, „Sturm".)

Wie wichtig Carlyle dies Wort seines großen Geistesverwandten Shakespeare ist, wird daraus deutlich, daß er es öfters zitiert; so im Sartor Resartus als Schluß des „Natural Supernaturalism", an dem Höhepunkt des Werks (S. R. 231), und im dritten „Lekture" On Heroes, wo er hinzufügt: „Jene Gedächtnistafel in der Westminster-Abtei, welche wenige mit Verstand lesen, is of the depth of any seer" (Op. V, 111 = H. H. 156 f.). Auch den Anfang jener Inschrift unter Shakespeares Standbild dort, viel gelesen, „tausendmal wiederholt", führt Carlyle an, offenbar als seine eigene Meinung:

„Und gleich dem luft'gen Baue dieses Traumes werden
Die wolkenhohen Türme, die Paläste,
Die ernsten Tempel, ja der große Erdball
Und alles, was ihm innewohnt, zerfließen;
Und wie dies leere Gaukelspiel (unsubstantial pageant) spurlos
Verschwinden —." (S. R. 232 = Op. I, 213.)

Wenn nun das Carlyles innerſte und endgültige Überzeugung wäre, this world but a show (Op. V, 36), a vision (Op. I, 207. 213), a pageant (Op. I, 213), an air-image (Op. I, 43 = S. R. 46; Early Life II, 84), the „phantasy of our Dream“ (Op. I, 43), dann wäre es gewiß ſehr gleichgültig, welche Geſtalten in dieſem Traum und Gaukelſpiel einander folgen und ſich ablöſen; eine Ordnung, einen Rhythmus oder gar eine fortſchreitende Bewegung darin ſuchen zu wollen, wäre im beſten Fall eine geiſtreiche Spielerei, kein Gegenſtand ernſten wiſſenſchaftlichen Nachdenkens.

Wer in Hippolyte Taines Histoire de la Littérature Anglaise den ſtiliſtiſch glänzenden Eſſay über Carlyle (IV, 235–337)[1]) lieſt, der wird den Eindruck bekommen, als ſei es wirklich der Weisheit Carlyles letzter Schluß: die Welt iſt nur „das Phantaſiebild unſres Traums“ (S. R. 46). Dieſer Eindruck wird hervorgerufen durch die Beurteilung, die Taine von ſeinen andersgearteten philoſophiſchen Vorausſetzungen aus immer wieder in die Darſtellung der Carlyle'ſchen Gedanken einfließen läßt, ſofern er jedes Hinübergreifen des religiöſen Geiſtes in eine andere, höhere Welt als phantaſtiſch und träumeriſch hinſtellt. Aber auch ſchon der Gang der Darſtellung läßt im Leſer dieſe Meinung entſtehen.

Taine verweilt wohl mit ſichtlicher Bewunderung bei Carlyles ſtarkem Wirklichkeitsſinn. Er iſt faſt erſtaunt, bei einem Mann, von deſſen Geiſtesart er ſich ſonſt ſo ganz verſchieden weiß, doch eine Eigenſchaft zu finden, durch die er mit ihm verwandt iſt. Er hat erwartet: „qu'une âme si violente, si enthousiaste et si sauvage, si abandonnée aux folies de l'imagination, si dépourvue de goût, d'ordre et de mesure, ne soit capable que de divaguer et d'user en hallucinations pleines de douleur et de danger“

[1]) Auch geſondert erſchienen: l'Idéalisme anglais, étude sur Carlyle. Paris 1864.

(IV, 260). Aber nun findet er bei Carlyle einen so ausgeprägten Sinn für die Wirklichkeit, daß er bewundernd schreibt: „Il faut lire son histoire de Cromwell pour comprendre jusqu'à quel degré ce sentiment du réel le pénètre, de quelles lumières ce sentiment du réel le munit; comme il rectifie les dates et les textes, comme il vérifie les traditions et les généalogies; comme il visite les lieux, examine les arbres, regarde les ruisseaux, sait les cultures, les prix, toute l'économie domestique et rurale, toutes les circonstances politiques et littéraires; avec quelle minutie, quelle précision et quelle véhémence il reconstruit devant ses yeux et devant nos yeux le tableau extérieur des objets et des affaires, le tableau intérieur des idées et des émotions. Et ce n'est point simplement de sa part conscience, habitude ou prudence, mais besoin et passion" (IV, 261). Und an einer späteren, mit gleicher Meisterschaft des Stils geschriebenen Stelle: „Il sent mieux qu'aucun Anglais, mieux que Macauly lui-même, les grandes révolutions de l'âme. Il est presque Allemand par sa force d'imagination, par sa perspicacité d'antiquaire, par ses larges vues générales. Et néanmoins il n'est pas faiseur de conjectures. Le bon sens national et l'énergique besoin de croyance profonde le retiennent au bord des suppositions; quand il en fait, il les donne pour ce qu'elles sont. Il n'a pas de goût pour l'histoire aventureuse. Il rejette les ouï-dire et les légendes; il n'accepte que sous réserve et à demi les étymologies et les hypothèses germaniques" (IV, 266). Wie gut damit Carlyles Art getroffen ist, zeigt besonders deutlich eine Stelle aus „Biography": „Let any one bethink him how impressive the smallest historical fact may become, as contrasted with the grandest fictitious event; what an incalculable force lies for us in this consideration: The Thing

which I here hold imaged in my mind did actually occur; was, in very truth, an element in the system of the All, whereof I too form part; had therefore, and has, through all time, an authentic being; is not a dream, but a reality!“ (Op. XXVIII, 54 = H. A. I, 25).

Aber wie ſeltſam mutet es an, wenn Taine dieſen „Wirklichkeitsſinn“ Carlyles, in dem er einen entſcheidenden Charakterzug bei ihm richtig erkannt hat, nun auf einmal in „hiſtoriſchem Myſtizismus“ (IV, 237. 267) untergehen läßt! „Les faits saisis par cette imagination véhémente s'y fondent comme dans une flamme. Sous cette furie de la conception, tout vacille. Les idées, changées en hallucinations, perdent leur solidité; les êtres semblent des rêves; le monde apparaissant dans un cauchemar ne semble plus qu'un cauchemar; l'attestation des sens corporels perd son autorité devant des visions intérieures aussi lucides qu'elle-même. L'homme ne trouve plus de différence entre ses songes et ses perceptions. Le mysticisme entre comme une fumée dans les parois surchauffées de l'intelligence qui craque. C'est ainsi qu'il a pénétré autrefois dans les extases des ascètes indiens et dans les philosophies de nos deux premiers siècles. Partout le même état de l'imagination a produit la même doctrine. Les puritains, qui sont les vrais ancêtres de Carlyle, s'y trouvaient tout portés. Shakspeare y arrivait par la prodigieuse tension de son rêve poétique, et Carlyle répète sans cesse d'après lui „que nous sommes faits de la même étoffe que nos songes“ “ (IV, 266 f.).

Es iſt nicht denkbar, auch wenn man Taines Vorliebe für ſtiliſtiſche Effekte in Betracht zieht, daß dieſe ganze Stelle nur geſchrieben iſt, um einen möglichſt glänzenden und feſſelnden Übergang zu gewinnen zu dem weiteren Gedanken, den Taine noch anfügen wollte: daß durch die Worte

Carlyles immer eine lebendige religiöse Überzeugung, eine starke Ehrfurcht vor dem weltüberlegenen, ewigen Gott hindurchschimmert: „Carlyle passe sa vie à exprimer et à imprimer la vénération et la crainte, et tous ses livres sont des prédications“ (IV, 269). Sondern Taine gibt hier, S. 266–269, eine kritische Darstellung der Ideen und Motive, die er in Carlyle als Hintergrund seiner historischen Arbeit gefunden hat. Denn Taine macht sich von Carlyle wirklich kein anderes Bild als das: ein Historiker mit wunderbarer Kraft der Phantasie und beneidenswertem Sinn für die Wirklichkeit, der aber im letzten Grunde doch ein Träumer ist und eine Traumwelt um sich schaut: „Il songe anxieusement à ce foyer de l'Être, dont nous ne sommes que les reflets. Il marche plein d'alarmes parmi ce peuple d'ombres, et il se dit qu'il en est une“ (IV, 269).

Taine spielt damit wohl auf eine Stelle im Sartor an: „Wir sitzen gleichsam in einem grenzenlosen Gaukelspiel (phantasmagoria; vgl. „the lordliest Real-Phantasmagory“, which men name Being“, Op. XXVIII, 328) und in einer grenzenlosen Traumgrotte; grenzenlos, weil der matteste Stern, das fernste Jahrhundert, ihrem Umkreis nicht näher liegen. Töne und bunte Visionen gleiten vor unsern Sinnen vorüber; aber Ihn, den Nichtschlummernden, dessen Werk sowohl Traum als Träumer sind, sehen wir nicht, ahnen wir nicht, ausgenommen in halbwachen Augenblicken. Die Schöpfung liegt vor uns, sagt jemand, wie ein herrlicher Regenbogen, aber die Sonne, die ihn ins Leben rief, liegt hinter uns und ist uns verborgen. Und wir haschen in diesem seltsamen Traume nach Schatten, als ob sie Wesen wären, und schlafen am tiefsten, wenn wir uns einbilden, am meisten wach zu sein! Welches von unsern philosophischen Systemen ist etwas anderes als eine Traumtheorie, ein zuversichtlich aufgestellter Quotient, dessen Divisor und Dividend beide unbekannt sind? Was sind alle Völker-

kriege mit ihren Rückzügen aus Moskau, was blutige, haßerfüllte Revolutionen weiter, als Somnambulismus unruhiger Schläfer? Dieses Träumen, dieser Somnambulismus ist, was wir auf Erden Leben nennen. Die meisten allerdings gehen ihres Wegs, als ob sie rechts und links unterscheiden könnten; aber nur die sind weise, die wissen, daß sie nichts wissen" (S. R. 45). — Vgl. Wotton Reinfred, S. 98.

Allein Taine ist offenbar nicht tief genug in Carlyles Geistesart eingedrungen. Denn Carlyle war aufs entschiedenste der Ansicht, daß „He, the Unslumbering, whose work both Dream and Dreamer are" (Op. I, 42 = S. R. 45), selbst kein erträumtes Wesen ist.

Er kannte ihn als Wirklichkeit, als die Wirklichkeit. Zwar scheute er sich, das Wort Gott anzuwenden; es war ihm zu erhaben für den gemeinen Gebrauch (vgl. S. S. III, 276), er zog daher vor, es durch Metaphern zu ersetzen. Aber was das Wort bedeutete, stand ihm durchaus fest: „Gott war ihm die Tatsache der Tatsachen" (Early Life II, 5). Dichter und Prophet „sind beide in das heilige Geheimnis der Welt eingedrungen . . . ., in jenes göttliche Geheimnis . . . ., wovon alle Erscheinung, vom gestirnten Himmel bis zum Gras des Feldes, insbesondere des Menschen Erscheinung und Wirken, nur das Gewand, die Verkörperung ist, wodurch es sichtbar wird. Dies göttliche Geheimnis ist zu allen Zeiten und Orten" (H. H. 113). — Vgl. D. Masson, Carlyle personally, p. 80 ff.

Denn nachdem Carlyle aus der Gewalt der mechanistisch-materialistischen Weltanschauung, die einst mit furchtbarem Druck auf seinem Gemüt gelastet hatte, durch einen grandiosen Willensakt, durch einen „Protest der Entrüstung und des Trotzes" (S. R. 146) sich befreit hatte (s. u.), fand er mit deutscher Hilfe (s. u.) den Weg zu einem Idealismus, der ihm die Welt keineswegs nur als Traumbild, sondern, weil sie die Welt Gottes ist, als lebendige Realität erscheinen ließ. Der

bezeichnendste Ausdruck für seine neue Grundanschauung ist das Goethe'sche Wort des Erdgeistes im „Faust", das bei Carlyle oft wiederkehrt und gerade wegen seiner dichterisch-unbestimmten Art für ihn so charakteristisch ist: the living visible Garment of God (Op. I, 43),

„So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid."

Vgl. S. R. 46 f. 162. 177. 232; S. S. II, 232; Op. XXVII, 29.

Derselbe Gedanke wird besonders schön in der „Französischen Revolution" ausgesprochen (II, 108): „Ein uferloser Quell-Ozean von Kraft, von Vermögen zu wirken, worin Kraft in tausend harmonischen Strömungen rollt und wogt; weit wie die Unermeßlichkeit, tief wie die Ewigkeit, herrlich und schrecklich, nicht zu begreifen: das ist es, was der Mensch Dasein und Weltall nennt, dieses tausendfarbige Flammenbild, das so, wie es sich spiegelt in unsrem schwachen Gehirn und Gemüt, zugleich Hülle und Offenbarung ist des einen Unnennbaren, der da wohnt in unzugänglichem Licht! Von jenseits der Milchstraße, von Vor-Anbeginn der Tage, rollt es und wogt es — um dich her; ja, du selbst bist ein Teil davon, in dem Raume, wo du stehst, in dem Augenblick, den deine Uhr mißt."

Carlyle ist also überzeugt, daß „dieses tausendfarbige Flammenbild", das Weltall, nicht ein Trugbild ist, das im Grunde nichts bedeutete; es ist ihm vielmehr nicht weniger als die sichtbare Darstellung einer transzendenten Wirklichkeit, ein „unendlich weites Symbol Gottes" (S. R. 190; vgl. Wotton Reinfred, S. 98).

Noch tieferen Einblick in Carlyles Anschauung vom Universum gewähren zwei Äußerungen, die Froude mitteilt. Am 2. Dezember 1832 schreibt Carlyle an seinen Bruder John (Early Life II, 331): „Ich werde täglich ernster, feierlicher, doch nicht unglücklicher. Die ganze Schöpfung er-

scheint mir immer göttlicher, das Natürliche immer übernatürlicher." Und im selben Jahr zeichnet er in seinem Tagebuch die Bemerkung auf (Two Note Books, 238): „Die Welt wird für mich immer mehr ein magisches Gemälde, eine wahre, übernatürliche Offenbarung, unendlich ernst, aber auch unendlich großartig." So ist ihm die „mystische" Betrachtung der Erscheinungswelt tiefstes Bedürfnis. Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, die den meisten seiner Zeitgenossen als die einzige Wirklichkeit galten, hatten für Carlyle keine selbständige Wirklichkeit; aber seine Überzeugung, daß „alles Vergängliche nur ein Gleichnis ist", bestimmte ihn, in der vergänglichen Welt überall das Unvergängliche, das wahrhaft Reale aufzusuchen. „Richtig betrachtet ist auch der niedrigste Gegenstand nicht ohne Bedeutung. Alle Gegenstände sind wie Fenster, durch die das Auge des Philosophen in die Unendlichkeit selbst schaut" (S. R. 61). Und was er von seinem Ebenbild im Sartor schreibt (S. R. 179), ist wirklich auf ihn selber gemünzt: „Während er auf der einen Seite die alten Lumpen der Materie mit ihrem Flittertand in den Kot trat, erhob er auf der andern Seite den Geist überall über alle irdischen Mächte und Gewalten und verehrte ihn selbst in den niedrigsten Formen, mit echt platonischem Mystizismus" (vgl. Op. XXVII, 23 ff.; vgl. Wotton Reinfred, S. 98. 100).

Taine hat also keinen Grund, über den Wirklichkeitssinn des Puritaners Carlyle sich so sehr zu verwundern: nicht obwohl Carlyles Weltanschauung religiös-idealistisch war, sondern gerade weil sie es war, lag ihm alles daran, die raum-zeitliche Welt zu erforschen; nur wenn er in das ihm sinnlich Gegebene suchend eindrang, konnte er die darin enthaltenen Ideen und geistigen Kräfte entdecken. Sein überaus lebendiger „Wirklichkeitssinn" ist nichts anderes, als die geradlinige Fortsetzung, die Betätigung seines „historischen Mystizismus". —

Welcher Art der — übrigens nicht bloß von Taine mißverstandene, sondern auch im eigenen Heimatland so lange Jahre verkannte — „Mystizismus" Carlyles war, wird vielleicht am deutlichsten durch einen Vergleich mit Schopenhauer und Goethe, deren Gedanken sich ja von verschiedener Seite her mit denen Carlyles berühren. Gemeinsam war ihnen allen eine Richtung des Geistes auf das Ewige, Göttliche, wahrhaft Reale, das hinter den Erscheinungen verborgen liegt. Schopenhauers Blick ruht wie gebannt auf dem Ewigen, auf der allumfassenden Einheit des Weltalls. Die Erfahrungswelt hat für ihn nur geringe Bedeutung: die Verschiedenheit und Veränderlichkeit der empirischen Dinge besteht nur in der Vorstellung und in der Erkenntnis, während sie ihrem wahren Wesen nach alle dasselbe sind, dasselbe zeitlos ewig sich selbst erzeugende Ding-an-sich, der unbewußte allgemeine Urwille oder Wille zum Leben. Das normale praktische Verhalten des Menschen gegenüber der ihn umgebenden Erscheinungswelt ist dementsprechend nicht aktive Einwirkung, sondern Leiden, Verneinung des individuellen Willens zum Leben, Entsagung im Sinne quietistischer Wunschlosigkeit. Das Leben des individuellen Geistes und weiterhin der gesamten Menschheit ist, weil die Hauptaufgabe der Kulturarbeit fehlt, seines eigentlichen Inhalts beraubt; so liegt auch kein Interesse vor, über die Frage fortschreitender Entwicklung des Einzelnen bezw. der Gesamtheit tiefer nachzudenken. Ja, der Gedanke eines Fortschritts in der Geschichte wird ausdrücklich abgelehnt: „Wer . . . den Willen von der Idee, und diese von ihrer Erscheinung zu unterscheiden weiß, dem werden die Weltbegebenheiten nur noch sofern sie die Buchstaben sind, aus denen die Idee des Menschen sich lesen läßt, Bedeutung haben, nicht aber an und für sich. Er wird nicht mit den Leuten glauben, daß die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutsames hervorbringe, daß durch sie oder in

ihr etwas schlechthin Reales zum Dasein gelange, oder gar sie selbst als ein Ganzes Anfang und Ende, Plan und Entwicklung habe, und etwan zum letzten Ziel die höchste Vervollkommnung (nach ihren Begriffen) des letzten, dreißig Jahre lebenden Geschlechts" (A. Schopenhauers Werke, Ausg. v. E. Grisebach, I, 249; vgl. I, 248. 323 ff. 494; II, 515 ff.; V, 471 ff.). „Hat einer den Herodot gelesen, so hat er, in philosophischer Absicht, schon genug Geschichte studiert. Denn da steht schon alles, was die folgende Weltgeschichte ausmacht" (II, 522). Die Geschichte des Menschengeschlechts ist der Idee des Menschen „fremd, unwesentlich und gleichgültig" (I, 248 f.). Vgl. J. Volkelt, A. Schopenhauer[3], 1907, S. 273 ff.

Gegen Schopenhauer, sowie gegen die von Schopenhauer auf den Schild erhobene indische Philosophie wäre Taine mit seinem Vorwurf der „träumerischen" Weltbetrachtung im Recht, wie er denn in der Tat bei seiner Kritik Carlyles „les extases des ascètes indiens" (IV, 266 f.) zum Vergleich beizieht. Aber er irrt, wenn er Carlyle mit der indischen Mystik gleichstellt. So geringschätzig und verächtlich Carlyle manchmal von der Erscheinungswelt spricht, erkennt er ihr doch immer und überall relative Bedeutung zu, weil sie für ihn Ausdruck, Symbol, Verkörperung ewiger Ideen ist. Verwandt ist Carlyle mit den Indern und mit Schopenhauer in der staunenswerten Kraft, unermüdlich über die Erfahrungswelt sich aufzuschwingen zur Intuition des Ewigen und Göttlichen, dessen Wesen in den irdischen Dingen sich offenbart; daher manche Äußerungen Carlyles, die der materiellen Welt die Realität fast abzusprechen scheinen (z. B. S. R. 24. 61 f. 179. 225). Aber weil das Übernatürliche sich ihm nicht anders darbietet als im Natürlichen, das Ewige nur im Zeitlichen, und insbesondere, weil ihn sein leidenschaftlicher Tätigkeitsdrang fortwährend in so lebendige Berührung mit den empirischen Dingen — dem einzigen Material, an dem

des Menschen sittliche Kraft sich betätigen und bewähren kann — bringt, so muß er der Erfahrungswelt ein nicht ganz kleines Maß von Bedeutung, eine bedingte Realität zuerkennen. (Wie gerade sein Tätigkeitstrieb ihn zum Glauben an einen geschichtlichen Fortschritt mitbestimmt hat, wird später zu erörtern sein.) — Vgl. J. Maccunn, Six Radical Thinkers, p. 171. 172; H. Larkin, Carlyle and the open Secret of his Life, p. 52 f.).

Viel näher als mit Schopenhauers Weltanschauung ist Carlyles Denkweise mit der Goethes verwandt. Für beide ist die Erscheinungswelt ein lebensvolles Ganzes, worin in fortschreitender Entwicklung die Gottheit sich offenbart. Aber mit einem wichtigen Unterschiede. Goethes Blick ist von der farbenreichen Mannigfaltigkeit der irdischen Dinge hingenommen, sein Auge schaut staunend in die konkrete Wirklichkeit mit ihrem unaufhörlichen dramatischen Wechsel der Gestalten: so ahnt er die geheimnisvolle Herrlichkeit des Unnennbaren (vgl. Faust, 2. Teil, 1. Akt, Eingangsszene: „Am farbigen Abglanz haben wir das Leben"). Carlyle dagegen sieht das Licht der Ewigkeit nicht wie Goethe in den zeitlichen Dingen, sondern über ihnen. Er hat nur wie im Vorübergehen ein Auge für die harmonische Schönheit der vielgestaltigen Welt; seine Art ist es, in puritanischer Ehrfurcht zu dem weltbeherrschenden Gott aufzuschauen, in dem und durch den und zu dem alle Dinge sind. Er betrachtet die Erscheinungswelt sub specie aeternitatis: nicht der irdischen Dinge wegen, — um sie, von den reinen Strahlen der Ewigkeit beleuchtet, in überirdischem Schimmer vor sich zu sehen, — sondern um jenes Lichtes selbst willen, das zu schauen ihm das Höchste ist und das er doch nicht anders erblicken kann, als durch die Hülle der zeitlichen Welt. „The thing Visible, nay the thing Imagined, the thing in any way conceived as Visible, what is it but a Garment, a

Clothing of the higher, celestial Invisible, ‚unimaginable, formless, dark with excess of bright'?" (Op. I, 52).

Im Blick auf den Materialismus, der ja Goethes und im Grunde auch seiner eigenen Weltbetrachtung (s. u.) gerade entgegengesetzt ist, hat Carlyle am 1. Februar 1833 in sein Tagebuch geschrieben (Early Life II, 342 f.): „Daß das Übernatürliche vom Natürlichen nicht verschieden ist, ist eine große Wahrheit, die im letzten Jahrhundert, besonders in Frankreich, verkündigt wurde. Doch machten es die Philosophen sehr verkehrt: anstatt das Natürliche zum Übernatürlichen zu erheben, bemühten sie sich, das Übernatürliche zum Natürlichen herabzuziehen. The gist of my whole way of thought is to do not the latter but the *former*." Auch Goethe will das Übernatürliche nicht zum Natürlichen herabgezogen wissen: die Aufhebung der Unterschiede zwischen der empirischen und der transzendenten Welt soll nicht auf Kosten der letzteren geschehen. Aber er will beides ineinanderschauen, etwa im Sinne des Böhme'schen „Zeit wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit." Carlyles ganze Denkweise dagegen wurzelt in dem Bestreben, „*das Natürliche zum Übernatürlichen zu erheben*," in den irdischen Erscheinungen die überirdische Welt Gottes dargestellt zu sehen und selbst sie zu immer vollkommenerer Darstellung und Herrschaft bringen zu helfen. —

Der Vorwurf der Traumphilosophie, den Taine gegen Carlyle erhebt, ist jedoch noch nicht endgültig entkräftet, solange nicht erklärt ist, *warum Carlyle sich über die empirischen Dinge manchmal in so auffallend geringschätzigen Worten ausspricht.*

Zunächst ist daran zu erinnern, daß Carlyle es liebt, einem Gedanken, dem er auf die Spur kommt, bis in seine letzten Schlupfwinkel nachzugehen, um dann, was er gefunden,

möglichst drastisch und wirkungsvoll, nicht selten in einseitiger, zugespitzter Form, auszusprechen. So bringen auch jene zuerst genannten paradoxen Äußerungen (s. o. S. 3 f.) nicht etwa eine besondere Ansicht zum Ausdruck, die, im Gegensatz zu (wirklich oder scheinbar) anderslautenden Worten, Carlyles eigentliche Meinung wäre. Sondern sie enthalten dieselbe Grundidee, die wir überall bei Carlyle finden, in schroffer Pointe, in befremdender Form, in Widerspruch herausforderndem Satz und bedeuten etwa so viel, wie wenn Jean Paul den Schauplatz des Menschenlebens eine „Traumgrotte" heißt; ein Ausdruck, den Carlyle, wie so manche speziell Jean Pau'lsche Worte, geradezu übernimmt („Dream-grotto" Op. I, 42. 164). Bezeichnend, und zugleich für die Richtigkeit der eben gegebenen Erklärung bedeutsam ist eine Stelle aus den „Helden" (H. H. 98), wo Carlyle eine schon ausgesprochene Einseitigkeit wieder korrigiert und auf ein gelinderes Maß beschränkt[1]): „Mohammed sieht, was . . . alle großen Denker, sogar die rauhen Skandinavier, auf die eine oder andere Weise zu sehen fertig brachten: That this so solid-looking material world is, at bottom, in very deed, Nothing; is a visual and tactual Manifestation of God's power and presence, — a shadow hung-out by Him on the bosom of the void Infinite; nothing more" (Op. V, 69).

Aber der geringschätzige Ton, in dem Carlyle nicht selten von der materiellen Welt spricht, ist wohl nicht nur in seiner stilistischen Vorliebe für Paradoxien begründet. Er wird zugleich als eine Nachwirkung aus den Jahren qualvollen inneren Kampfes, als ein Rest aus der Zeit des „ewigen Nein" zu betrachten sein (vgl. unten). Wenigstens wäre es durchaus begreiflich, wenn auch in späteren Jahren, als Carlyle sich längst zu seinem „Mystizismus" durchgerungen

[1]) Zu dieser Auffassung der Stelle vgl., was Carlyle Rem. I, 6 von der Redeweise seines Vaters sagt.

und den Standpunkt des „ewigen Ja“ gewonnen hatte, die Spuren jenes erschütternden inneren Zwiespalts nie völlig verwischt worden wären, wenn er es nie hätte ganz vergessen können, wie einst „der äußere Schein der Dinge ihn überall bedrückte, ihm widerstand und mit furchtbarster Vernichtung drohte“ (S. R. 177). Die leidenschaftliche Erregung, von der solche Erinnerungen bei ihm begleitet sein mochten, äußerten sich dann wohl gerade in jenem auffallend geringschätzigen Ton gegenüber „der Materie“, in der Neigung, alle Materie und materiellen Dinge als Schein- und Traumgebilde zu betrachten; woraus auch die Vorliebe für die genannten Shakespeare-Worte sich erklärt. — Soviel zum Erweis der Berechtigung des vorliegenden Themas.

2. Quellen und Einteilung.

Als Quellen kommen Carlyles historische und sozialpolitische Schriften in Betracht: diese noch mehr als jene, weil er hier die Erkenntnis ausspricht und für die Gegenwart verwertet, die er dort durch das Studium der Vergangenheit — zwar nicht neu gewinnt, aber doch sich verdeutlicht und in sich befestigt. Es ist bezeichnend, daß Carlyle die Geschichte „eine Philosophie, die durch Erfahrung lehrt“ nennt (H. A. I, 3): unablässig war er selber darauf bedacht, sich von der Geschichte belehren zu lassen, um zur Gegenwart die rechte Stellung zu gewinnen.

Von einer Entwicklung Carlyles in seinen Ansichten über den Fortschritt in der Geschichte, wie überhaupt in seiner religiös-philosophischen Grundanschauung ist in seinen Schriften nichts zu bemerken. Mit Recht sagt Froude, Early Life II, 1: „Von dieser Zeit — 1828 — an mochten seine Anschauungen über Einzelheiten variieren, doch die Hauptstruktur seiner Philosophie blieb unverändert“; und wenige Seiten später (II, 19): „Ich darf die folgenden Briefe ver-

öffentlichen, die zeigen, was Carlyle im Jahre 1870 darüber — über das Gebet — gedacht hat. Und wie er 1870 dachte, so dachte er schon 1828. Nachdem sein Geist einmal sein Ziel begriffen hatte, gab es für ihn kein Schwanken, keine Änderung mehr." Mit dem Eindruck, den Froude aus den ihm zur Verfügung stehenden Schriften, Briefen und Tagebüchern Carlyles gewonnen hat, stimmt überein, was Carlyle selbst einmal von sich gesagt hat, als er in hohem Alter auf die früheren Jahrzehnte seines Lebens zurückschaute: „Meine eigenen unmaßgeblichen Ansichten haben sich erweitert, nicht geändert" (Rem. I, 281).

Daraus ergibt sich die Berechtigung, in gleicher Weise die früheren wie die späteren Schriften Carlyles für unser Thema heranzuziehen.

Zwar bedeutet das Jahr 1834 mit der definitiven Übersiedlung nach London den großen Einschnitt in Carlyles Leben. Sein Hauptinteresse gehörte von da an nicht mehr der Literatur, sondern dem sozialen Leben in Vergangenheit und Gegenwart. Aber seine Grundanschauungen änderten sich nicht: die Richtung, die er mit Beginn der Zeit des „ewigen Ja" eingeschlagen (s. u.), die 1830/31 im „Sartor Resartus" ihren zusammenfassenden Ausdruck gefunden hat, ist von ihm zeitlebens eingehalten worden.

Es kann also nicht davon die Rede sein, daß Carlyle seine Ansichten über den Gegenstand, mit dem sich diese Arbeit befaßt, im Lauf der Jahre seiner schriftstellerischen Tätigkeit wesentlich modifiziert hätte. Um so wichtiger für unser Thema ist Carlyles innere Entwicklung in den früheren Jahren, ehe er als Schriftsteller hervortrat. Denn um zu begreifen, wie er sich den Fortschritt in der Geschichte denkt, muß man verstehen, wie er überhaupt zum bewußten, überzeugten Glauben an einen solchen Fortschritt gekommen

ist, wie seine geschichtsphilosophischen Anschauungen unter dem Einfluß der eigenen Lebensschicksale und der allgemeinen Zeitverhältnisse aus den Tiefen seiner Persönlichkeit hervorgegangen sind.

So ergeben sich drei Hauptteile:

1. Carlyles Entwicklung vom Kindheitsglauben zu einer selbständigen idealistischen Weltanschauung.
2. Die allgemeinen Grundlagen von Carlyles Glauben an einen Fortschritt in der Geschichte.
3. Systematische Darstellung der Ansichten Carlyles über den Fortschritt in der Geschichte.

1. Kapitel.

Carlyles Entwicklung vom Kindheitsglauben zu einer selbständigen idealistischen Weltanschauung.

a) Religiosität die treibende Kraft in Carlyles Kampf um die Weltanschauung.

Der Glaube an einen geschichtlichen Fortschritt, d. h. die Überzeugung, daß die Menschheit im Lauf ihrer Geschichte nicht immer ungefähr an demselben Punkt stehen bleibt, sondern irgendwie vorwärtskommt und zu höheren, reineren, lebenswerteren Stufen der Existenz aufsteigt, war für Carlyle nicht von vornherein ein fester, unveränderlicher Besitz. Solang er daheim im Annandale unter dem Einfluß des Elternhauses stand, lag ein solcher Glaube in der religiösen Überzeugung, die er ererbte, still und unbewußt eingeschlossen. Als er aber soweit herangewachsen war, daß er ihn hätte entwickeln und sich zum klaren Verständnis bringen können, da gewann eine ganz andersartige Weltbetrachtung, der Materialismus, bestimmenden Einfluß auf ihn und nahm sein Denken gefangen. Allein sein Gemüt erhob sich in beharrlichem Trotz gegen die fremdartigen Gedanken; und in langem, mühsamem Kampf errang er sich eine der eigenen Geistesart entsprechende Lebensanschauung.

Treibende Kraft in diesem Kampfe war Carlyles lebendige Religiosität: sie ließ ihn, nachdem sein unbeugsamer

Wahrheitsdrang ihn genötigt hatte, den Glauben seiner Kindheit aufzugeben und sich zum Materialismus zu bekennen, bei der neuen Weltanschauung kein Genügen finden und gönnte ihm keine Ruhe, bis der edelste und stärkste Trieb seiner Persönlichkeit seine ganze Denkweise bestimmte.

Dieser religiöse Grundzug seiner Natur war das Erbe seiner schottischen Heimat, vor allem des Elternhauses. Wenn Carlyle sich bewußt war: „Ich trage in mir tief eingeprägt die Spuren des Charakters beider Eltern" (Rem. I, 48), so gilt das vor allem von ihrer Religiosität, die auf ihn übergegangen war.

Sein Vater James Carlyle war eine altschottische Charaktergestalt, zu der der Sohn mit steigender Bewunderung und Ehrfurcht aufsah, einer von den „letzten echten Männern, die Schottland (nach der alten Art) hervorgebracht hat" (Rem. I, 6). Schon in jüngeren Jahren ungewöhnlich ernst (Rem. I, 33 f.), hatte er sich, zum Mann herangewachsen, aus Überzeugung der Annandaler „Burgher"-Gemeinde angeschlossen, einer „strengen, wenn auch nicht der strengsten Richtung von presbyterianischen Dissentern" (Rem. I, 45). Von da an war Religion die bestimmende Macht seines Lebens geworden. Für die Art seiner Frömmigkeit ist bezeichnend, was der Sohn Rem. I, 11 f. darüber schreibt: „Seine Ehrfurcht war beträchtlich mit Furcht gemischt. Doch nicht sklavische Furcht war es; eher eine heilige Scheu, wie vor unaussprechlichen Tiefen des Schweigens, durch die zitternd die Hoffnung schimmert . . . Jene letzte Tat seines Lebens, als er im letzten Todeskampfe lag, und die dicken, schrecklichen Nebel des Todes sich um ihn her erhoben, ihn zu ersticken, und er da hindurchbrach und mit Mannesstimme den großen Gott anrief, Erbarmen mit ihm zu haben: das war wie die Zusammenfassung und die Schlußsumme seines ganzen Lebens" (vgl. Rem. II, 266; M. D. Conway, Th. C. 27 ff. u. Autobiogr. II, 88 f. 93 f.).

Mit dieser echt calvinischen Ehrfurcht, die sich bei ihm im täglichen Leben in Gestalt einer ungewöhnlichen Pflichttreue hervortat, verband Carlyles Vater eine ernste, freimütige Wahrhaftigkeit: „Er war religiös in Harmonie mit allen seinen geistigen Kräften; auf den Gebrauch der Vernunft würde er unter gar keinen Umständen verzichtet haben. Seine Art zu denken war durch und durch frei und ungezwungen, und eher das Gegenteil als leichtgläubig; das tägliche Vorbild davon wirkte später kräftig genug auf mich ein. ‚Das natürliche Auge seines Geistes herausnehmen, um mit dem Fernrohr besser zu sehen' — das war *seine* Art nicht" (Rem. I, 16).

So scharf prüfend sein Urteil war, kam er doch mit der überlieferten Dogmatik nicht in Konflikt: „Er war nie vom Zweifel heimgesucht; die alte Weltanschauung genügte ihm, und er kam vortrefflich damit aus" (Rem. I, 6)

Carlyle empfand lebhaft und dankbar, wieviel er von der geistigen Ausrüstung, die ihm zu teil geworden war, von seinem Vater überkommen hatte: „Ich komme mir selbst nur als die Fortsetzung und der zweite Band meines Vaters vor" (Rem. I, 58). Und wer die pietätvollen „Erinnerungen an James Carlyle" liest, die der Sohn in den Januartagen des Jahres 1832 unter dem Eindruck der Nachricht vom Tode des Vaters niedergeschrieben hat (Rem. I, 1—58), der wird es immer wieder bestätigt finden, wie nah, wie auffallend nah der Sohn dem Vater geistig verwandt war, insbesondere in religiöser Hinsicht: welch tiefgewurzelte und kraftvoll sich betätigende calvinische Frömmigkeit im Vater wie im Sohn lebte. —

Dennoch unterliegt es keinem Zweifel, daß Carlyle gerade in religiösen Dingen seiner *Mutter* noch mehr verdankt als seinem Vater. Nicht als ob die Frömmigkeit der Mutter wesentlich tiefer gewesen wäre — jedenfalls konnte sie un-

möglich aufrichtiger und entschiedener sein. Aber sie war wärmer, sonniger, liebenswürdiger, deshalb von größerem Einfluß auf das Gemüt des Sohnes. „Beim Vater hatten wir alle darüber zu klagen, daß wir ihn nicht frischweg, rückhaltlos liebhaben durften. Sein Herz schien wie von einer Mauer umgeben; er hatte nicht die Gabe, frei und offen sein Inneres zu erschließen" (Rem. I, 17). Sein zartes, fein empfindendes Gemüt war in einer rauhen Schale verborgen; so konnten die Seinen nur schwer Zutrauen und Zuneigung zu ihm fassen. „Es war, als ob eine Atmosphäre der Furcht uns von ihm trennte" (Rem. I, 17); was Thomas stärker als die andern Geschwister empfand. Frei und ungezwungen konnte er dagegen, was ihn bewegte, seiner Mutter anvertrauen, ihrer Teilnahme jederzeit gewiß. Er war ihr ältester Sohn und stand ihrem Herzen am nächsten. Wie sie mit ganz besonderer Sorgfalt auf sein Wohl bedacht war, so brachte er ihr treuste Dankbarkeit und immer gleich herzliche (Early Life I, 239 f.) Anhänglichkeit entgegen. Ihre gegenseitigen Briefe — die Mutter lernte noch in vorgerückten Jahren schreiben, um mit ihrem Sohn Briefe wechseln zu können — sind ein schönes Zeugnis dafür, welch edle, reine und tiefempfundene Zuneigung Mutter und Sohn verband (Early Letters II, 21. 65. 73. 178 f. 283. Letters II, 276. Life in London II, 150 ff. 161.)

Da war es kein Wunder, daß die Religiosität der Mutter so tief und nachhaltig auf Thomas einwirkte: insbesondere in jungen Jahren, wo ja der Einfluß der Mutter naturgemäß der allerstärkste ist. Daß Carlyle sich dessen gerade im Blick auf seine Jugendentwicklung wohl bewußt war, ersehen wir aus Sartor. Es wäre zwar verkehrt, wenn man zwischen dem Wachtmeister a. D. Andreas Futteral, dem Pflegevater Teufelsdröckhs, und Carlyles eigenem Vater eine wesentliche Ähnlichkeit herausfinden wollte. Aber Futterals Frau, Gretchen — deren Name doch wohl nicht ganz zufällig

mit dem Namen von Carlyles Mutter Margarete sich deckt — erinnert in vielen Zügen ihres Wesens an Mutter Carlyle, vor allem in dem Hauptzug tiefer Frömmigkeit. So beschreibt Carlyle aller Wahrscheinlichkeit nach seine eigene Erfahrung, wenn er S.R. 85 sagt: „Meine gütige Mutter erzeigte mir einen ganz unschätzbaren Dienst: sie lehrte mich, allerdings weniger durch Worte als durch die Tat und durch ihr tägliches frommes Gebaren, ihre eigene schlichte Version des christlichen Glaubens . . . Die Höchste, die ich auf Erden kannte, sah ich hier sich mit unaussprechlicher Ehrfurcht vor einem Höheren im Himmel beugen. Solche Eindrücke, besonders in der Kindheit, reichen tief hinein bis in das Mark unseres Wesens. Geheimnisvoll baut sich selbst, in geheimnisvollen Tiefen, ein Allerheiligstes auf bis zur Sichtbarkeit; und Ehrfurcht, das Göttlichste im Menschen, ersteht unsterblich aus ihrer niedrigen Umhüllung, der Furcht." Vgl. Wotton Reinfreds Mutter.

Auch für die Jahre des inneren Kampfes kann man sich den Einfluß der Mutter und ihrer Frömmigkeit auf den Sohn nicht leicht groß genug vorstellen. Die Briefe, die er fleißig und ausführlich nach Hause schrieb und die ihm von dort herzlich erwidert wurden, die Besuche, die er bei den Seinigen so oft als möglich und manchmal auf Wochen und Monate machte, nicht zum wenigsten auch der ausgeprägte Familiensinn, der sich in sinnigen, wohlausgewählten Geschenken kundtat (Early Letters II, 18 = Rem. I, 56; E. Lett. II, 65. 72 f.), hielten ihn in beständiger innerer Verbindung mit der Heimat, zumal mit der ihm so teuren Mutter (Early Life I, 84 f.). Zwar fand er, als ihn die Zweifelsgedanken hart und immer härter bedrängten, bei den Seinigen kein Verständnis: streng calvinistisch gerichtet, konnte auch seine Mutter nicht begreifen, wie jemand, wie gerade ihr Sohn ungewiß werden konnte über Dinge, die ihr die allergewissesten waren und deren Gewißheit ihr als heilig und unantastbar galt. Allein

die Teilnahme, deren sein Gemüt, das oft unter Einsamkeit litt, so nötig bedurfte, wurde ihm nie versagt. Je weniger die Mutter die steilen Wege, die er ging, mit ihm gehen konnte, desto inniger wurde ihr Mitgefühl, desto zarter ihre Fürsorge, weil sie unter keinen Umständen versäumen wollte, was irgend in ihren Kräften stand, zu tun, um ihn der drohenden Gefahr zu entreißen. Dabei lernte sie es immer besser, ihn frei gewähren zu lassen und im Vertrauen auf die „wesenhafte Frömmigkeit seiner Natur" sich zu beruhigen (Early Life I, 139).

Carlyle selbst lag alles daran, zu verhüten, daß seine Mutter sich seinetwegen ernstliche Sorgen mache. Deshalb versicherte er ihr in seinen Briefen wiederholt, sie beide seien im Grunde derselben Ansicht: „Ich möchte Dir fröhlich zureden, nicht so viele Bedenken zu hegen. Dein Charakter und der meinige sind viel ähnlicher, als Du denkst; und unsre Meinungen sind, obschon in verschiedene Trachten gekleidet, doch . . . im Grunde einander entsprechend. Ich achte Deine religiösen Gefühle und ehre Dich, weil Du sie empfindest, mehr, als wenn Du die höchste Frau der Welt wärest ohne sie" (5. Dez. 1820, Early Life I, 95, vgl. Early Letters I, 229. 257; II, 186 f. 305 f.; Rem. I, 163; Early Life I, 139. 172 f. 181 f. 328. II, 2).

Solche Äußerungen zeigen aber nicht bloß Carlyles Bestreben, seine Mutter zu trösten. Sie bringen zugleich — wobei man jedoch inbetracht ziehen muß, daß der Stil jener Briefstellen manchmal etwas überschwenglich ist — die Tatsache zum Ausdruck, daß Mutter und Sohn kraft der Verwandtschaft ihrer Charaktere in ihren innersten Überzeugungen übereinstimmen.

Wie ähnlich sie veranlagt waren, sprach Carlyle seiner Mutter gegenüber auch in späteren Jahren, als sie längst aufgehört hatte, sich wegen seiner Denkweise zu beunruhigen,

nicht selten aus (z. B. Early Life II, 348). Besonders im letzten Brief an seine Mutter, vom 4. Dezember 1853, betonte er ihre Wesensverwandtschaft, in dankbar-bescheidener Weise: „Wenn in dem, was ich vor den Ohren der Welt gesprochen habe, irgend etwas Gutes enthalten ist, so war es im wesentlichen Deine Stimme, die aus mir sprach; was Ihr, Du und mein braver Vater, glaubtet und mich zu glauben lehrtet, das war im wesentlichen der Inhalt von allem, was ich sprach und schrieb. Und wenn ich in den wenigen Jahren, die mir bleiben mögen, noch mehr für die Welt schreiben sollte, so wird der Kern davon, sofern er wertvoll und gut ist, immer Dein sein" (Life in London II, 151).

Die religiöse Grundrichtung seines Wesens hat Carlyle also von Vater und Mutter ererbt und unter dem Einfluß ihres Vorbildes und ihrer Erziehung in selbständigem Handeln lebenskräftig entfaltet. —

Nicht unerwähnt bleibe die dritte Persönlichkeit, von der Carlyle in seiner Jugend lebhafte religiöse Eindrücke bekam: John Johnstone, der Pfarrer der Burgher-Gemeinde seines Heimatorts Ecclefechan, mit dem die Carlyle'sche Familie „die freundlichsten Beziehungen" unterhielt (Shepherd I, 10). Wie Carlyle überhaupt für jene alten Separatistenpfarrer immer die größte Hochachtung zeigte — „nirgends habe ich in Klöstern oder Kirchen, unter protestantischer oder päpstlicher Geistlichkeit in irgend einem Lande der Welt Männer gefunden, auf die man in solchem Maß den Ausdruck anwenden könnte: ‚Evangelisten in modernem Gewande und arme Scholaren und Edelleute des Herrn Christus'" (Rem. I, 73 f.) — so sah er mit besonderer Bewunderung und Dankbarkeit zu „seinem ehrwürdigen" Pfarrer Johnstone auf (Rem. I, 70), zu dem „priesterlichsten Mann, den er je unter einer kirchlichen Hülle zu erblicken das Glück hatte" (Rem. I, 45). Er verdankte ihm manche Förderung in seinem Latein und „auch sonst noch weit

wertvollere Wohltaten" (Rem. I, 45), d. h. religiöse Anregung und Vertiefung. Wie Carlyles eigener Vater war John Johnstone von schlichtem, furchtlosem Glauben und von seltener Überzeugungstreue und Charakterfestigkeit (vgl. Shepherd I, 11): sein Bild mußte sich Toms Gemüt aufs tiefste einprägen.

Weiterhin war es der ganze Kreis — in den Carlyle sich eingereiht sah — von ernstgesinnten Leuten seines heimatlichen Annandale, deren Grundanschauung auf ihn überging und in deren Gesinnung er hineinwuchs. Unvergeßlich blieben ihm die Gottesdienste im kleinen, kunstlosen Versammlungshaus, wo „noch heilige Flammen loderten, Zungen echten himmlischen Feuers, das das Beste im Menschen zum Brennen brachte" (Rem. I, 76 f.), unvergeßlich auch so mancher Charakterkopf, den er Sonntag für Sonntag darin sah (Rem. I, 77). Auf jene Zeit zurückblickend schrieb er einmal (1832): „Diese Bauernvereinigung, dieses kleine, heidegedeckte Haus, dieser schlichte Prediger des Evangeliums — sie konstituierten zusammen eigentlich die ‚Kirche' jener Gegend: sie waren der Segen und die Rettung für viele; auch auf mir ruhen noch ihre frommen, vom Himmel gesandten Einflüsse und leben in mir fort; ich will sie wohl anwenden" (Rem. I, 45). Und in seinem hohen Alter, als eine neue Generation, mit deren Art er so wenig einverstanden war, an der Stelle der früheren stand, betonte er erst recht wieder den geistigen Zusammenhang mit jenen alten grauen Häuptern, nun längst dahingegangen, und rechnete sich — und seinen Freund Edward Irving — zu „den letzten Früchten, die jene Zeit hervorgebracht hat" (Rem. I, 74).

b) Carlyle im Konflikt mit dem Glauben seiner Kindheit.

In der gesunden (Rem. I, 49) Luft altschottisch-frommen Geistes also war Carlyle aufgewachsen; und es entsprach völlig

der Gesinnung der Eltern und der Erziehung, die Tom von ihnen bekommen hatte, daß er dazu bestimmt wurde, Theologie zu studieren. So kam er mit kaum 14 Jahren nach Edinburgh auf die Hochschule: zunächst, um in vier Wintersemestern (den Sommer über hatte er keine Vorlesungen) die nötigen Kenntnisse in Religion, klassischer Philologie, Philosophie und besonders in Mathematik zu erlangen; daran sollte sich das eigentliche Theologiestudium anschließen. Aber nur die erste Hälfte des Plans der Eltern kam, in den Jahren 1809–1814, zur Ausführung. Dann war Carlyle zwar eine Zeitlang „ländlicher" Student der Theologie (Rem. I, 80) und hielt von Annan aus, wo er als Mathematiklehrer 1814–1816 angestellt war, zweimal das obligate ‚Discourse' in der Divinity-Hall zu Edinburgh (1814 und 1815); vgl. Rem. I, 80. 82 f. Allein seine Abneigung gegen den für ihn gewählten Beruf wurde immer stärker und entschiedener (Early Letters I, 19 f. 97 ff. 165. 193 f. 302. Rem. I, 80). Und im März 1817 ließ er „den letzten schwachen Faden, der ihn noch mit der Theologie oder mit kirchlichen Zukunftsbildern verband, vollends reißen und ein für allemal fallen" (Rem. I, 103; E. Lett. I, 96).

Der Bruch mit der Theologie bedeutet den Auftakt zu den schweren inneren Kämpfen der nun beginnenden Jahre (bis 1826, vgl. Remin. I, 261 f.). Charakteristisch für diese Kämpfe ist, daß zwei Gedankenkreise miteinander in Konflikt geraten: das calvinistische Dogmensystem, in dessen Vorstellungen das religiöse Leben der Carlyle'schen Familie sich bewegte, und die mathematisch-naturwissenschaftliche Denkweise, zu der Carlyle durch seine umfassenden Studien auf dem Gebiet der Geometrie, der Physik, der Astronomie usw. geführt wurde.

Für die Wahrheit der calvinistischen Lehre bürgte ihm in jungen Jahren in erster Linie die Autorität seiner Eltern, der er sich unterzuordnen gewohnt war (vgl. Rem. I,

49). Es war ihm deshalb über jeden Zweifel erhaben, daß die Bibel das „Gesetz Gottes", die zuverlässige, für alle Menschen gültige Offenbarung des Herrscherwillens Gottes ist. Was darin „geschrieben steht", verlangt unbedingten Gehorsam; wer Gottes Gebote mißachtet, wird unfehlbar bestraft werden. Zum Gehorsam, den der Gläubige üben muß, gehört auch, daß er alles, was in der Bibel berichtet oder in dem auf sie gegründeten Glaubensbekenntnis — Westminster Confession — festgestellt ist, buchstäblich für wahr hält: also Schöpfungs- und Wundergeschichten, das trinitarische Dogma, die Lehre von der Gnadenwahl und der Erlösung, die Eschatologie (vgl. E. Life I, 67).

Die Autorität seiner Eltern stand nun zwar Carlyle zeitlebens überaus hoch. Aber er war viel zu gewissenhaft, viel zu wahrhaftig, als daß er sich in Dingen, über die er sich eine selbständige Überzeugung zu bilden gedrungen fühlte, von ihnen jederzeit hätte leiten lassen.

Der Keim zum Konflikt mit den überkommenen Glaubensanschauungen lag in Carlyles Vorliebe für mathematische Studien, die schon früh in ihm geweckt (vgl. Rem. I, 51) und auf der Edinburgher Universität durch den aufrichtig von ihm verehrten Professor John Leslie zu hoher Begeisterung angefacht worden war (Early Life I, 26). Bald wurde es ihm klar, wie viel die mathematische Erkenntnis durch ihre unbedingte Gewißheit und exakte Zuverlässigkeit vor jeder andern Erkenntnis voraus habe (E. Lett. I, 141 f.). Und als der Sinn für Gewißheit einmal in ihm lebendig geworden war, nahm er rasch auch die Gestalt prüfender Kritik an: es erschien ihm als Gewissenspflicht, alles, was ihm auf irgend einem Gebiet mit dem Anspruch entgegentrat, „sichere" Kenntnis von Tatsachen zu sein, auf seine wirkliche Berechtigung, auf seinen Wahrheitsgehalt zu untersuchen. Das Ideal von Gewißheit, das er sich an der Mathematik, speziell

an der Geometrie gebildet hatte, fand er in den Naturwissenschaften aufs schönste verwirklicht (E. Lett. I, 81. 108. 141 f. E. Life I, 26). Dagegen erschienen ihm die Geisteswissenschaften, an jenem Maßstab gemessen, ungewiß, voll von Willkürlichkeiten und unbewiesenen Behauptungen. So schrieb er schon 1816 aus Annan, wo er „Newtons ‚Prinzipien' bis drei Uhr morgens las" (Rem. II, 237), an einen Freund: „Zum Studium der Naturwissenschaften kehre ich immer mit größerem Vergnügen zurück, nachdem ich mich mit der ‚Geistesphilosophie beschäftigt' habe. Es ist köstlich, nach einer Wanderung in der dicken Finsternis der Metaphysik, das helle Gesicht der Wahrheit wieder zu betrachten. Wann wird ein Mann aufstehen, der für die Geisteswissenschaft dasselbe tun wird, was Newton für die der Materie tat — ihre fundamentalen Gesetze auf der festen Basis der Induktion aufzubauen — und für immer jene absurden Theorien auszuschließen, die so manche Träumer ersonnen haben? Ich glaube, das ist eine törichte Frage; denn ihre Antwort heißt: niemals!" (E. Lett. I, 81).

Der echt naturwissenschaftliche Grundsatz, eine Behauptung nur dann als wahr und richtig anzuerkennen, wenn sie durch Erfahrungstatsachen hinreichend gestützt, unwiderleglich bewiesen ist, mußte notwendig Carlyles positive Stellung zu den überkommenen Glaubenssätzen erschüttern, sobald er ihn darauf anwandte. Es konnte ihm nicht verborgen bleiben, daß die calvinistische Orthodoxie nicht in jeder Hinsicht — oder vielmehr in keiner Hinsicht — unbedingt sicher erwiesen, objektiv gültig sei im Sinne mathematischer Evidenz, sondern daß sie nur den Charakter der Wahrscheinlichkeit habe: „das Christentum [genauer: die calvinistische Theologie] ist nur auf Probabilitäten gestützt, die freilich sehr stark, aber doch nur Probabilitäten sind. Allein hier, so heißt es, sei es nötig, ‚mit der Gelehrigkeit von kleinen Kindern niederzusitzen'

und alles zu glauben, was uns gesagt wird; das ist eine sehr bequeme Methode" (1817, E. Lett. I, 108). Diesen bequemen Weg, der so manche seiner Studiengenossen ohne Aufenthalt in den Kirchendienst und auf irgend eine gutdotierte Pfarrei führte (vgl. ibid. I, 140), der insbesondere Carlyles Eltern die Erfüllung ihres Lieblingswunsches, den Sohn auf der Kanzel zu sehen, gebracht hätte, konnte Carlyle, der die Fragen der Weltanschauung „so furchtbar ernst nahm" (Rem. II, 258. 261. E. Life I, 408. II, 56: ‚so dreadfully in earnest'), nicht einschlagen. Zwar hatte man ihn gelehrt, daß Zweifeln „Sünde von der schlimmsten Art und ein sicheres Zeichen von Herzensverderbnis" sei; aber er wußte — „als echter Schotte", wie Fronde hinzufügt —, „daß er seine Seele gefährden würde, wenn er vorgab, etwas zu glauben, von dessen Unwahrheit ihn sein Verstand überzeugte" (E. Life I, 67). Wollte also Carlyle sein Gewissen nicht mit einer schweren, lebenslang drückenden Schuld belasten, so mußte er dem bequemen Weg der Heuchelei und des Dilettantismus (vgl. S. R. 141. 253) den mühevollen Konflikt mit der überlieferten Glaubensanschauung vorziehen: so allein konnte er — wenn überhaupt — hoffen, die Wahrheit zu finden.

Aus Wahrhaftigkeit gegen sich selbst also, weil er sich innerlich genötigt sah, allen intellektuellen Argumenten, die er als gültig anerkannte, unbedingt nachzugeben, kam Carlyle zu dem Entschluß, das Gebäude seiner Überzeugungen, dessen Sicherheit ihm durch seine mathematisch-naturwissenschaftlichen Studien — die er jahrelang fast ausschließlich trieb (Reinfred, S. 22; Briefw. zw. Goethe u. C., S. 202 f.) — verdächtig geworden war, auf seine Dauerhaftigkeit zu untersuchen.

Mit der auf die beschriebene Weise entstandenen Abneigung gegen „das Christentum" (E. Lett. I, 108) verbanden sich noch andere Faktoren, die verstärkend und beschleunigend mitwirkten, um Carlyle von den Annandaler religiösen Tradi-

tionen abwendig zu machen: die scharfe Luft rationalistischer Kritik, die ihn in Edinburgh umgab — „wir rühmten uns, eine aufgeklärte und allem Mystizismus höchst feindselige Universität zu sein" (S. R. 97, vgl. 57—59) — und die nicht ohne Einfluß auf ihn blieb, obwohl er für seine Professoren, mit Ausnahme des Mathematikers Leslie, wenig oder keine Hochachtung empfand (Early Letters I, 96 ff.); und insbesondere die im letzten Grund religionsfeindliche Denkart vieler der Schriftsteller, mit denen seine umfassende Lektüre ihn damals bekannt machte: von Landsleuten namentlich Gibbon, den er zwar nicht eigentlich liebte, aber in hohem Grad bewunderte (E. Lett. I, 127. 133. 142 f. II, 180 f. 238. Rem. I, 91), und Bentham, dessen rücksichtslose Wahrhaftigkeit ihm imponierte (H. H. 243 f.); von Ausländern vor allem die Franzosen D'Alembert (E. Lett. I, 230), Helvetius, Diderot und Holbach, die aus den Erfahrungstatsachen mit unerbittlicher Konsequenz radikale Folgerungen zogen. Vgl. Wotton Reinfred, S. 23.

So wirkten mehrere Faktoren zusammen, um eine Krisis in Carlyles innerer Entwicklung herbeizuführen. Vermöge seiner intellektuellen Gewissenhaftigkeit, die ihm die Anerkennung des seiner Ansicht nach als wahr Erwiesenen zu einer selbstverständlichen Pflicht machte, gelangte er unter dem Einfluß der Zeitströmungen — für die er wegen seiner außerordentlichen Aufnahmefähigkeit und Wißbegier besonders empfänglich war (Early Life I, 67) — zu einer mechanistisch-materialistischen Weltbetrachtung: sie schien ihm gewiß und notwendig, und ihre Zuverlässigkeit durch ihr großartig einheitliches und folgerichtiges Gedankensystem über jeden Zweifel erhaben. „Ein gewisser Grundplan der menschlichen Natur und des Lebens begann sich in mir zu gestalten; wunderbar genug, wenn ich jetzt darauf zurückblicke; denn mein ganzes Universum, das physische sowohl wie das geistige,

war noch nichts weiter als eine Maschine" (S. R. 99). In dem Maß, als ihm sein neues Weltbild gewiß und einleuchtend wurde, verlor das alte, das den Glaubensvorstellungen seiner Jugendjahre zugrunde lag, an Überzeugungskraft, an Glaubwürdigkeit. So wurde Carlyle, wie er sich in anderem Zusammenhang manchmal nannte (z. B. Rem. I, 88. II, 53), „Thomas der Zweifler": er zog die autoritative Geltung der Westminster-Konfession in Frage; er erkannte die schlechte historische Bezeugung mancher Ereignisse, die in der Bibel als sicher geschehen berichtet sind; mit besonderer Entschiedenheit ging er gegen die Wundergeschichten vor, die er sich durch ungenaue und abergläubische Beobachtung des Naturlaufs entstanden dachte (vgl. E. Life II, 3), und die er keinesfalls als Beweise für die Wahrheit und für den göttlichen Ursprung der christlichen Religion gelten ließ (vgl. S. R. 221). Durch diese Kritik des orthodoxen Wunderbegriffs wurde zugleich die überlieferte Vorstellung einer wörtlichen Inspiration der Bibel, ferner der Begriff der übernatürlichen Offenbarung und der Gedanke der absoluten Autorität der Heiligen Schrift mitbetroffen und mitabgelehnt.

Wie Carlyle im Reinfred S. 24 erzählt, war es ihm bisweilen eine grimmige Genugtuung, so im Namen der Wahrheit — in deren Auftrag er zu handeln überzeugt war (S. R. 141) — reinen Tisch mit allem zu machen, was vor seiner schneidend scharfen Kritik, vor seiner „Logik" (Early Life II, 268. Rem. II, 250) sich als falsch oder halbwahr erwies. Aber solche Freude war dann nur „die Freude des Indianers, der sich an den Flammen seines Bettes wärmte" (Early Life I, 388). Und für gewöhnlich war damals in seiner Stimmung nicht einmal Freude von dieser wahnsinnigen Art. Vielmehr waren es unaussprechlich bittere Qualen, die Carlyle in jenen Jahren ausstehen mußte. Denn seine bisher so lebendige Religiosität stand in Gefahr, durch die Wucht einer im Grund atheistischen

Weltbetrachtung erdrückt zu werden, und kämpfte mit dem religionsfeindlichen Geist der Zeit einen Kampf auf Leben und Tod.

In den Bahnen der alten Theologie hatte sich bisher Carlyles Frömmigkeit bewegt, war also mit den traditionellen Glaubensvorstellungen aufs engste verwachsen und verbunden. Jetzt, wo die mechanistische Theorie sein Denken völlig gefangen nahm und unter ihrem Bann hielt, verlor sein religiöses Empfinden die alte, angestammte Heimat. Zitternd suchte es sich in der neuen Gedankenwelt anzusiedeln, konnte aber, trotz verzweifelter Bemühungen, darin nicht festwurzeln und blieb heimatlos. Und nun schien es, als sollte die „Logik", der mit rücksichtsloser Schärfe nach Wahrheit forschende Verstand über das religiöse Gemüt einen endgültigen Sieg gewinnen. „Nach langen Jahren und unsagbarem Kampf ergab sich das gläubige Herz, sank unter dem Alpdruck des Unglaubens in Zauberschlaf und hielt in diesem verhexten Traumzustand Gottes schöne, lebendige Welt für einen glanzlosen, öden Hades und für ein ausgelöschtes Pandämonium" (S. R. 99 f.) „Diese seine einst so schöne Welt ist nun nichts als eine schreckliche Wüste, worin man nur das Heulen wilder Tiere oder das verzweifelte, haßerfüllte Geschrei der Menschen hört, wo keine Wolkensäule bei Tag und keine Feuersäule bei Nacht den Pilger mehr leitet. So weit hat ihn der Geist der Forschung gebracht" (S. R. 141). Mit verzweifelter Energie also hatte sein Innerstes sich gegen den ihm vom Intellekt aufgezwungenen Atheismus gewehrt; förmliche „Fieberparoxysmen des Zweifels" (S. R. 99) hatte er ausgestanden sich in „stillen Nachtwachen . . . vor dem Allsehenden niedergeworfen und mit hörbaren Gebeten heftig nach Licht, nach Befreiung von Tod und Grab geschrieen" (S. R. 99). Aber die intellektuelle Gewissenhaftigkeit trug über das Verlangen des religiösen Gemüts einen scheinbar entschei-

denden Sieg davon. Unter allen Umständen wollte er eine einheitliche Weltanschauung haben, „ein intellektuelles Schema (oder einen Grundplan des Weltalls), mit eigenen Instrumenten gezogen" (E. Life II, 82); denn er wußte: wer das mächtige Sphinxrätsel des Universums nicht lösen kann, der muß es mit dem Tode, und zwar auf die schlimmste Art, mit dem geistigen Tode der Unwissenheit büßen (vgl. S. R. 46. 110; S. S. III, 8 f.). Nun sah er aber keine andere Möglichkeit, zu einer geschlossenen Weltauffassung zu gelangen, als auf dem Weg des Mechanismus: die Welt eine unermeßliche Maschine — das war „der wahrste Grundplan, den er zur Zeit hatte" (S. R. 99). So war er entschlossen, der erkannten Wahrheit alles zu opfern, was sie verlangte: „‚Wahrheit'! rief ich, und wenn der Himmel mich dafür, daß ich ihr folgte, zermalmen sollte" (S. R. 141). Wenn ihm auch die mechanistische Betrachtungsweise in tiefster Seele zuwider war, weil sie ihm die Welt zur Wüste, ja zur Hölle machte, so zwang er sich doch, sie rücksichtslos anzuwenden und die entgegenstehenden Regungen des Gemüts zu unterdrücken. So wurde Carlyle Atheist (vgl. S. R. 130). Und „ein Ungläubiger nicht an die Religion allein, sondern an all die Gnade und Schönheit, deren Symbol sie ist" (Briefw. zw. Goethe u. C., S. 181): weil ihm das Leben sinnlos, inhaltlos, von allen Idealen entvölkert vorkam, wenn es nicht mehr von der Religion beherrscht und durchleuchtet wurde. Vgl. Reinfred, S. 70.

Welch furchtbare Qualen Carlyles Gemüt litt bei diesem Martyrium der Selbstaufgabe, das er seinem Wahrheitsbedürfnis zu lieb auf sich nahm, zeigen die folgenden Worte in ergreifender Weise, auch durch das Pathos der Bilderrede hindurch: „Für mich war das Weltall vollständig ohne Leben, ohne Bestimmung, ohne Streben und selbst ohne Feindseligkeit: es war eine enorme, tote, unermeßliche Dampfmaschine, die in toter Gleichgültigkeit weiterrollte, um mich

Glied für Glied zu zermalmen. O dies ungeheure, düstere, einsame Golgatha, diese Todesmühle! Warum ward der Lebendige ohne Gefährten und mit Bewußtsein hierher verbannt? Warum, wenn es keinen Teufel gibt? Ja, wenn nicht der Teufel euer Gott ist?" (S. R. 143 f.) — eine leidenschaftliche Klage, die aus tief empörtem Herzen aufstieg, ein Ausbruch der Wut über das Schicksal, dessen herzloser, grausamer Übermacht er sich preisgegeben sah und für das er deshalb in seinem Grimm das alte, für eine „aufgeklärte" Zeit veraltete (vgl. S. R. 143; H. H. 245) Fluchwort Teufel wieder aufnahm.

Hinter solch ungestümen Äußerungen der Verzweiflung aber lag eine gewisse Kraft beharrlichen Trotzes, die zunächst wie schlafend war, aber nicht immer latent zu bleiben brauchte. Vielmehr: was Carlyle einmal von seinem Kriegshelden Friedrich dem Großen schrieb: „er wird furchtbar elastisch, wenn man ihn in die Ecke drängt" (Op. XVIII, 409), das sollte sich an ihm selber bewahrheiten in dem Kampf, den er gegen seine unsichtbaren Feinde zu kämpfen hatte. — —

Ehe aber davon die Rede sein kann, wie in Carlyles innerstem Gemüt ein ungeheurer Trotz erwachte und der verhaßten Logik den vermeintlich schon gewonnenen Sieg wieder entriß, muß außer Carlyles religiöser Entwicklung zum Atheismus noch berücksichtigt werden, wie er in ethischer Hinsicht zu hedonistischer Lebensauffassung gelangte.

Hatte die mechanistische Betrachtungsweise recht, so ergaben sich daraus auf ethischem Gebiet Konsequenzen, die für eine so edel veranlagte, nach dem Höchsten strebende Natur, wie Carlyle es war, in stärkstem Maß deprimierend sein mußten. Heroische Taten der Selbstverleugnung, hingebender Treue, begeisterten Martyriums waren dann nicht mehr Taten, Akte mannhaften Wollens, sondern nur mechanische Vorgänge höherer Ordnung, kleine komplizierte Ergebnisse der unermeß-

lichen Weltmaschine; das Leben des Menschen war nicht mehr „ein Garten, worin der Wille Gärtner ist“ (E. Life II, 6), sondern ein Brachfeld, eine Heide oder Steppe, wo alles, was darauf wachsen soll, mit „mechanischer“ Naturnotwendigkeit hervorgebracht wird (Wotton Reinfred, S. 102 f.).

Wenn schon diese radikalste Form des Determinismus Carlyles lebhaft entwickeltes sittliches Selbstgefühl tief verletzen und seinen leidenschaftlich regen Tätigkeitstrieb schwer bedrücken mußte: noch weniger konnte er von der hedonistischen Motivenlehre des zeitgenössischen Utilitarismus wirklich innerlich befriedigt werden. Bentham hatte mit Hilfe der Assoziationspsychologie die höheren Motive des menschlichen Handelns auf die niederen und niedersten zurückgeführt und für das gesamte Gebiet sittlichen Lebens einen Mechanismus konstruiert, dessen einzige Grundkraft der Egoismus war, das Streben nach eigener Lust und das Vermeiden eigener Unlust: „Die [hedonistische] Lehre von den Motiven unterrichtet den Menschen, daß unter mehr oder weniger Verkleidung nur elende Sucht nach Vergnügen, Furcht vor Schmerz, daß Hunger nach Beifall, nach Geld, oder nach was sonst für Speise es sein mag, der letzte Beweggrund im Menschenleben sei“ (H. H. 245; vgl. 107 f.). Denn auch was der Mensch aus Wohlwollen, aus Sympathie für seine Mitmenschen zu tun scheine, tue er lediglich sich selbst zu lieb: er verzichte oft aus „wohlverstandenem Interesse“, d. h. in kluger Berechnung des eigenen Vorteils, darauf, einen Augenblick zu seinem Nutzen zu verwenden, um sich die Nebenmenschen, denen so sein Handeln zugutkomme, für ein andermal zu verpflichten und bei gegebener Gelegenheit sich von ihnen dafür entschädigen zu lassen. Für Benthams Versuch, die altruistischen Motive aus den egoistischen abzuleiten, fand Carlyle das drastische Bild: er habe in der Mühle seiner Logik „einen irdischen Mechanismus sogar für das Göttliche selbst erfunden und

möchte gern aus den leeren Hülsen des Vergnügens Sittlichkeit und Tugend herausmahlen" (S. R. 140; vgl. S. S. II, 52; H. H. 323; Two Note Books, 171 f.).

Er wehrte sich nun zwar gegen die hedonistische Denkweise, die, wenn richtig, dem Menschen alle Menschenwürde rauben würde: „Is the heroic inspiration we name Virtue but some Passion; some bubble of the blood, bubbling in the direction others profit by?" (Op. I, 130; Reinfred 102; Two Note Books, 84). Er wandte auch treffend ein, daß die wahrhaft sittliche Willensentscheidung, der Gehorsam gegen die unbedingt verpflichtende Stimme des Gewissens, keineswegs erklärt werden könne durch das erhoffte Glück des guten, oder durch das befürchtete Unglück des bösen Gewissens, weil die Intensität dieser Lust- bezw. Unlustempfindung nicht bei allen Menschen gleich groß ist, sondern vom höchsten Grad bis zum fast völligen Fehlen variiert: „Das Glück des guten Gewissens?! Fühlte nicht ein Paulus von Tarsus, den bewundernde Menschen seitdem den Heiligen genannt haben, daß er ‚der größte der Sünder' sei; und vertrieb sich nicht ein Nero von Rom wohlgemut die Zeit mit Geigenspiel?" (S. R. 140; Reinfred 24). Dennoch kam Carlyle mit Verstandesgründen gegen den ihm so verhaßten Utilitarismus nicht auf. Denn Benthams System war durch die mechanistische Denkweise, die durch die Einwirkung der Assoziationspsychologie darin herrschend geworden war, aufs engste verwandt und verknüpft mit dem Gedankenkreis, dem sich Carlyle auf kosmologischem Gebiet trotz allen Widerstrebens zu unterwerfen gezwungen sah.

Um Carlyle in die Bahnen des Utilitarismus zu drängen, wirkten jedoch noch andere Ursachen mit. Insbesondere wies ihn in diese Richtung sein lebhaftes Streben nach Entfaltung der in ihm angelegten Kräfte (vgl. E. Lett. I, 163 f. 368. H. H. 319 f.); und zwar um so ent-

schiedener, je weniger dieses Streben von Erfolg begleitet zu sein schien.

Carlyles Bemühungen um einen Lebensberuf, der ihn befriedigte und seinen Gaben die ersehnte Möglichkeit freier Entwicklung darbot, hatten freilich lange Zeit den denkbar geringsten Erfolg (E. Letters I, 280 ff. 300 ff. 326. 334 ff.; II, 95. 113. Rem. II, 272). So groß sein Arbeitseifer war (vgl. E. Lett. I, 281. 312; II, 12. 14 f. 182. 212. 231), so heilig ernst er es mit der Pflicht, sich nützlich zu machen, nahm (vgl. ibid. II, 91 f.): es mißlang ihm doch immer wieder, eine ihm zusagende Arbeit zu finden. Das Theologiestudium hatte er ja wegen „der ernsten, verbietenden Zweifel, die mehr und mehr obenauf kamen" (Rem. I, 80), aufgeben müssen. Des Schulhaltens war er nach den innerlich und äußerlich wenig befriedigenden Jahren in Annan (1814–1816, wo er sich ziemlich unbehaglich fühlte, vgl. Rem. I, 80 f. 91) und in Kirkcaldy (1816–1818, wo durch die Freundschaft mit Irving sein Los für ihn erträglicher wurde, vgl. Rem. I, 92 ff.) für immer überdrüssig geworden: „Ich für mein Teil wollte, wenn nötig, lieber im Graben umkommen, als weiter von solch einem Gewerbe leben" (Rem. I, 81; vgl. I, 125; II, 237. E. Lett. I, 139. 176 ff. 302). Einen Plan auszuführen, für den ihn sein Professor Leslie begeistern wollte: er solle Ingenieur werden und nach Amerika gehen (ibid. I, 199 f.), – dazu hatte er keine Lust, solang ihm noch irgendwelche Aussicht blieb, „of getting a comfortable situation for the exercise of my talents somewhere within this sea-girt isle" (ibid. I, 200). Seit Ende 1818 trieb er in Edinburgh juristische Studien, aber ohne besondere Begeisterung, und nach einem zweiten Wintersemester gab er den Gedanken an die Advokatenlaufbahn endgültig auf (ibid. I, 281. 300 ff.; Frühjahr 1820). Nun bemühte sich Carlyle um literarische Tätigkeit, worauf schon seit Jahren sein innerstes Sehnen ging

(E. Life I, 38. E. Letters I, 163 f.). Aber die Stimmung, in der er sich — neben dem Privatunterricht, den er erteilte (seit 1822 als Hauslehrer in der Buller'schen Familie, vgl. E. Lett. II, 22 f. Rem. I, 174 ff.) — mit schriftstellerischer Arbeit befaßte, war nichts weniger als hoffnungsvoll. Denn er wußte, wie schwer es ist, ohne gesellschaftliche Verbindungen durch Artikel- und Bücherschreiben sich sein Brot zu verdienen: „if we may credit biographers, the least miserable day of an author's life is generally the last" (E. Lett. I, 182, vgl. II, 95). Auch verhehlte er sich nicht, daß er bei den hohen Idealen, denen er genügen wollte — nie einen Gedanken zu äußern, der nicht ganz ausgereift sei (vgl. E. Life I, 80 f. H. H. 246. 318 f.), nie ein Wort zu sagen, das nicht völlig der Wahrheit entspreche (vgl. Rem. I, 12) — ganz besonders wenig Aussicht habe, in Literatur sein Glück zu machen. Die ersten Versuche waren denn auch nicht gerade ermunternd (vgl. Rem. I, 127. 164 f.; II, 238 ff.). Es war nur der Mut der Verzweiflung (was Carlyle „verzweifelte Hoffnung" nannte, vgl. Rem. II, 53. 237), der es ihn wagen ließ, sich den Eingang in das „herrliche Reich der Literatur" allen Widerständen zum Trotz zu erzwingen (vgl. Rem. II, 240. E. Lett. I, 357).

Daß seine Bemühungen um einen Lebensberuf, der seinen Fähigkeiten entspreche, auch seit dem Weggang von Kirkcaldy ohne wesentlichen Erfolg blieben, daran war zum guten Teil die übermächtige Gewalt schuldig, mit der jene intellektuellen Probleme ihm den Willen lähmten. Denn wenn Carlyle unter dem Eindruck, wie eng und unerbittlich geschlossen der Zusammenhang alles Geschehens sei, das Universum mit einer Maschine verglich, so war das für ihn nicht eine verstandesmäßige Analogie, über die er sich in kühler Reflexion seine Gedanken hätte machen können, sondern ein wirkliches Erlebnis, das ihn im Innersten ergriff, eine furchtbare Tatsache, die

ihm seine aufgeregte Phantasie gleichsam mit körperlichen Schmerzen zu spüren gab: so daß durch die mechanistische Weltanschauung sein Wille in unsichtbare, aber spürbare Fesseln geschlagen und seine Selbsttätigkeit in der qualvollsten Weise bedrückt wurde.

Aber auch die wirklichen physischen Schmerzen blieben Carlyle nicht erspart; was ihn vollends daran hinderte, die zielbewußte Energie zu entfalten, die beim Ergreifen eines Lebensberufs nötig ist. Carlyle hatte zwar ursprünglich die kräftige Konstitution seiner bäuerlich abgehärteten Eltern; allein „er und die Zeit schlugen zu mächtig darauf los", als daß seine Gesundheit hätte dauernd standhalten können (Rem. I, 48). Etwa im Jahre 1818 zog er sich, wohl durch allzu spartanische Lebensweise bei angestrengter und aufregender Denkarbeit, ein nervöses Magenleiden zu, das er sein Leben lang nicht mehr ganz los wurde (Rem. I, 125), das ihn aber in den ersten Jahren, als es auftrat, also gerade in der Zeit seiner inneren Krisis, besonders schwer quälte (vgl. E. Lett. II, 113, Rem. I, 125). Wegen seines mächtigen Tätigkeitstriebes von Haus aus nicht sehr geduldig, litt er unsagbare Not — schon unter den Schmerzen selbst, die oft sehr groß waren (E. Letters I, 309. 320. E. Life I, 200. S. R. 144. Rem. I, 218), fast noch mehr aber unter ihren Begleiterscheinungen, unter Schlaflosigkeit und völliger Abspannung oder wiederum übergroßer Reizbarkeit der Nerven (E. Letters I, 279 f. 314. 322; II, 241. 246. 247. 249 ff. E. Life I, 204 ff. Rem. II, 238). In welch bitterer Stimmung Carlyle dann war, wenn „ihm die verwünschte Hexe Dyspepsia Gebiß und Zaum angelegt hatte" (Rem. I, 218), ist deutlich herauszuspüren aus seinem „Leben Schillers", das in einer gesundheitlich recht schlimmen Zeit geschrieben wurde; so aus der Stelle S. 155—157, wo es u. a. heißt: „Für alle Menschen ist Krankheit an und für sich ein Elend; hauptsächlich aber

für feiner fühlende und reicher begabte Naturen, welche sie gleichsam als Lohn für soviel Vorzüge am häufigsten und in ihrer traurigsten Gestalt heimzusuchen scheint. . . ."

Wohl erkannte Carlyle richtig, daß für ihn unter solchen Umständen nichts so heilsam sei als unermüdliche, konzentrierte Arbeit (E. Letters II, 212. 231. 352). Denn eine angestrengte Beschäftigung hätte ihn seine Schmerzen etwas vergessen lassen und ihn von manchen trüben Stimmungen befreit (vgl. Leben Schillers S. 157 f.), ihn zugleich auch dem heißerstrebten Ziel einer gesicherten Lebensstellung (E. Letters I, 335 f. 344) näher gebracht, sofern erst durch die geleistete Arbeit wirkliche Selbsterkenntnis und damit Wahl und Ausübung des richtigen Berufs möglich wird (vgl. S. R. 142. E. Life II, 83. 279 f.). Aber das war nun eben das Verzweifelte an Carlyles Situation, daß er nicht in dem Maß imstand war, sich strebend zu bemühen, als es zu seiner körperlichen und geistigen Erlösung nötig gewesen wäre. Er fühlte sich zu schwach dazu (vgl. S. R. 142), zu schwach nicht nur wegen der ihn quälenden physischen Leiden, sondern noch wegen eines tieferen Kummers, der sich im Lauf der langen Schmerzenszeit in seinem Gemüt eingenistet hatte: wegen seines Grams über die herzlose Willkür des Schicksals. Er empfand es aufs bitterste, wie unverdient groß das Mißverhältnis zwischen seinem äußeren Ergehen und seinem rechtschaffenen Wollen sei: wie sehr ihm unrecht geschehe. Solche Gramgedanken hatten ja wohl ihren Ursprung in seiner physischen und materiellen Not (s. o. S. 40). Aber allmählich machten sie ihm größeren Kummer, als diese Not, und wurden der Hauptgrund, warum die körperlichen Schmerzen und äußeren Mißverhältnisse sich nicht zum Bessern wenden konnten. Carlyle sah das wohl selber ein, wenn er sagte: „Für den noch nicht wiedergeborenen Prometheus Vinktus von einem Menschen ist es stets die bitterste Erschwerung seines Elends,

daß er sich der Tugend bewußt ist, daß er sich als das Opfer nicht des Leidens allein, sondern auch der Ungerechtigkeit fühlt" (S. R. 140; vgl. E. Life I, 204 ff.).

Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese trotzig-bittere Stimmung des gekränkten Rechtsgefühls mit dazu beitrug, wenn Carlyle in jenen Jahren den Banden der hedonistischen Lebensanschauung verfiel. Denn wer sich darüber entrüstet, daß seine — wie er überzeugt ist — berechtigten Ansprüche ans „Leben" vom „Schicksal" nicht berücksichtigt werden, der hat, positiv gewandt, doch wohl keinen sehnlicheren Wunsch, als den: es möge ihm „Glück" zu teil werden, seine äußeren Verhältnisse mögen sich so gestalten, daß er sich der inneren, zum Teil durch eigene Anstrengung erworbenen Güter gehörig erfreuen könne (vgl. Wotton Reinfred).

Jedenfalls nahm damals Carlyles sittliches Wollen eine andre Gestalt an. Hatte er bisher bei seinen Willensentscheidungen, ohne Rücksicht auf den Erfolg des Handelns, auf zu erwartende Lust oder Unlust, sich rein von seinem Pflichtgefühl leiten lassen, so bekam nun der Trieb nach Glück und Lebensbefriedigung die Herrschaft. Das mannigfache Unglück und die wiederholten Mißerfolge, worunter er zu leiden hatte, ließen ihm das Gegenteil seiner Lage, einen Zustand möglichst ungetrübten „Glückes", als vor allem begehrenswert erscheinen. Da er keine genügende Gelegenheit hatte, seinen Schaffensdrang zu betätigen, erkannte er nicht, welch erlösende, wahrhaft beglückende Kraft der Arbeit innewohnt, sondern sehnte sich nach den Annehmlichkeiten, die das Leben seinen Lieblingen ohne deren Zutun spendet. Schon längst war in ihm das Bedürfnis nach „Glück" in gewissem Maß lebendig: „Was ist es, daß du dich immer, seit deinen frühesten Jahren abhärmtest und wütetest und klagtest und dich selbst quältest? War's nicht, mit einem Wort: weil du nicht glücklich bist? Weil dein Ich, süßer Herr, nicht genug

geehrt, genährt, weichgebettet und liebend versorgt ist?" (S. R. 165). Aber Carlyles Glückstrieb war lange durch die Ehrfurcht vor eines gerechten Gottes starkem Regiment im Zaum gehalten. Jetzt wurde er, durch trübe und immer trübere Erfahrungen verstärkt, eine selbständige Macht, während gleichzeitig der religiöse Glaube, — weniger durch die fortwährenden Enttäuschungen als durch die ihn bedrückenden intellektuellen Probleme — zersetzt und erschüttert wurde. —

Carlyles religiöse Entwicklung zum Atheismus hat also seine ethische zum Utilitarismus und Hedonismus mitbestimmt. Seine Religiosität war lange Zeit die Kraft und Lebenswärme seines pflichtgemäßen Handelns; sie half dem Gewissen zum Sieg über drängende Versuchungen, sie ermöglichte ihm immer wieder Selbstüberwindung, Entsagung, Aufopferung, Standhaftigkeit. Nun aber mußte sie, von der mechanistischen Weltauffassung bedrängt, ihre angestammte Heimat aufgeben. Wie sollte sie da noch dem sittlichen Willen die nötige Hilfe und Stütze sein können? Das war der Hauptgrund, weshalb statt des Triebs nach ehrfurchtsvoller Pflichterfüllung der Drang nach Glück zur Herrschaft kam (vgl. S. R. 139 f.).

Die Herrschaft des Glückstriebs konnte jedoch auch in den Zeiten tiefster Depression keine unbeschränkte sein. Denn obwohl „the clay-given mandate, Eat thou and be filled . . persuavily proclaims itself through every nerve" (Op. I, 146 f. = S. R. 158 f.), war Carlyles Gewissen noch oft genug wach und kräftig, um den Willen zum Gehorsam gegen „the God-given mandate, Work thou in Well-doing" (Op. I, 146 = S. R. 158) zu bestimmen. In seinem Charakter lag eine so unerschütterliche Pflichttreue, eine so tiefgewurzelte, auf ursprüngliche Ehrfurcht (vgl. S. R. 177. 85 f. 57 ff.) gegründete Liebe zur Wahrheit und zum Sittlichguten, daß ihn auch die schlimmste äußere Lebenslage nicht zu unedlem Handeln hätte

bewegen können. „So war trotz aller Motivenklauber und mechanischen Gewinn- und Verlustphilosophien [so nannte Carlyle die Lehre Benthams] . . . doch die unendliche Natur der Pflicht in mir immer noch gegenwärtig, obschon undeutlich. Ohne Gott in der Welt lebend, war ich doch nicht durchaus des göttlichen Lichtes beraubt. Wenn meine bisher verklebten Augen bei all ihrem unaussprechlichen Sehnen Ihn nirgends sehen konnten, war Er nichts desto weniger in meinem Herzen gegenwärtig, und Sein himmlisches Gesetz stand darin noch immer lesbar und scheu verehrt" (S. R. 141 f.).

Daß Carlyle in der Tat einen unverlierbaren Fond von Pflichtbewußtsein und Ehrfurcht vor dem Heiligen besaß, machte sich besonders geltend, als ihm in Stunden höchster Verzweiflung das Leben selbst zur Qual wurde und der Gedanke in ihm aufstieg, dem unerträglichen Dasein mit Gewalt ein Ende zu machen. Denn was ihn diese Versuchung, wenn sie kam, überstehen ließ, war nicht allein die Liebe zu seinen Angehörigen, denen er „nicht das Herz brechen" wollte (E. Life I, 205 f.), sondern zugleich „ein gewisser Nachschein des Christentums" (S. R. 144), ein matter „Schimmer der Hoffnung" (Early Life I, 205): also wohl ein Rest von Vorsehungsglauben, den selbst die furchtbarsten Zweifel und Enttäuschungen in ihm nicht hatten austilgen können. — —

Die in ihm entstandenen Disharmonien zwischen Intellekt und Religiosität hat Carlyle also nicht anders zu lösen gewußt als durch entschlossene Annahme der Theorie des Mechanismus; das war für ihn der naturgemäße Weg, der rechte, obwohl er wie ein Irrweg aussah. Aber sind nun die Mißklänge wirklich in Harmonien verwandelt? Ist der „seltsame Widerspruch, der in ihm lag" (S. R. 110), endgültig gelöst? Der Zwiespalt in seinem Innern ist in Wirklichkeit jetzt größer denn je. Der intellektuellen Wahrhaftigkeit ist zwar Genüge getan, da die neue Weltanschauung dem Verstand für erwiesen,

für denknotwendig gilt. Aber die konsequente Durchführung der mechanistischen Betrachtungsweise ist für Gemüt und Gewissen tief verletzend, fast ertötend; denn sie bringt allem, was Carlyle heilig und wahrhaft wertvoll ist, die völlige Verneinung. Auf solchem Standpunkt der Negation kann Carlyle auf die Dauer nicht beharren; das „ewige Nein" (S. R. 138 ff.) kann nicht das Ende, nur der Durchgangspunkt des inneren Konflikts sein. Denn der kritische Verstand, die „Logik", „deren Instinkt dazu führt, nein zu sagen" (E. Life II, 268), ist durchaus nicht die vorherrschende Funktion in Carlyles geistigem Organismus; der sittliche Wille, der religiöse Trieb sind mindestens ebenso stark entwickelt. Die seelische Verfassung also, in der sich Carlyle auf der Stufe des ewigen Nein befindet, ist noch unnatürlich genug, so naturgemäß sie auch entstanden ist; sie drängt sichtlich einer neuen Krisis entgegen.

Wenn Carlyle nicht eine so stark und gesund angelegte Natur gewesen wäre, so hätte ihm diese neue Krisis rasch eine furchtbare Katastrophe bringen können, die geistige Zerrüttung. Denn was er an physischen und psychischen Qualen ausstehen mußte, ging über die gewöhnliche Menschenkraft. Er hatte Zeiten, wo er sich wie im „Fegfeuer" vorkam (S. R. 100. Rem. II, 237), wo seine Leiden „Höllenqualen" waren (Early Life I, 204). Die Trostgründe aber, die er sich damals vorgehalten haben mag, — was er leide, sei nur körperliche und geistige Entwicklungskrankheit (E. Lett. I, 322. S. R. 137 f.), und in seinem Zeitalter sei „die ganze Welt ebenso wie er dem Unglauben verkauft" (S. R. 141) — konnten ihm nicht entfernt so starken Halt geben, wie er es bedurft hätte. Nur durch gleichgestimmte Leidensgenossen wäre er wirksam getröstet worden. Aber trotz der unveränderten Liebe der Seinigen, insbesondere seiner Mutter (Rem. I, 52 f. 162 f.), trotz der freundschaftlichsten Gesinnung seines getreuen

Edward Irving (Rem. I, 168 f. 174) hatte Carlyle niemand, der aus eigener tiefer Erfahrung seine Nöte und sein Elend kannte und liebevoll teilnehmend mit ihm trug; was er oft aufs schmerzlichste vermißte (S. R. 143). Vgl. Reinfred, 25 ff.

Die Stimmung, die ihn während dieser letzten Zeit des ewigen Nein beseelte, war im wesentlichen ein Gefühl quälender Angst. Daß er sich vor etwas Bestimmtem, Konkretem, Einzelnem, vor einem Menschen, der ihm schaden, vor einem Unglücksfall, der ihn zu Grunde richten könnte, im Ernst gefürchtet hätte, davor bewahrte ihn freilich der tapfere Sinn, der ihm, ähnlich wie seinem Vater (vgl. Rem. I, 11), eigen war. Aber eine unbestimmte Furcht peinigte ihn, und er konnte sie nicht los werden, so heftig er dagegen ankämpfte. Weil sein Vorsehungsglaube erschüttert war, fehlte ihm jenes religiöse Gefühl des Geborgenseins, jene Zuversicht, die ihn früher aufrecht erhalten, ermutigt, getröstet hatte. Es kam über ihn eine Stimmung der Gottverlassenheit; angesichts der Gegenwart, die ein ungewöhnlich großes Maß von Leid und Kummer für ihn hatte, wie im Hinblick auf die Zukunft, die ihm nur trostlose Aussichten zu bieten schien, schwand ihm aller Lebensmut dahin. „Wie ich keine Hoffnung hatte, so hatte ich auch keine bestimmte Furcht, weder vor Menschen noch vor dem Teufel; ja ich hatte oft das Gefühl, als wäre es mir ein Trost, wenn der Erzteufel selbst mit allen seinen höllischen Schrecken vor mir aufstiege, nur um ihm ein wenig meine Meinung zu sagen. Und dennoch lebte ich wunderbarerweise in einer fortwährenden unbestimmten, quälenden Furcht; zitternd, kleinmütig, besorgt um — ich weiß nicht was. Es war mir, als ob alle Dinge oben im Himmel und unten auf der Erde nur mir zum Schaden da wären, als ob Himmel und Erde nichts weiter seien als der grenzenlose Rachen eines gefräßigen Ungeheuers, von dem ich zitternd erwartete, verschlungen zu werden" (S. R. 145).

Schwächere Naturen wären unter einer so drückenden Last von Mühsal, wie sie Carlyle auferlegt war, ohnmächtig zusammengebrochen. Carlyle jedoch hatte die Kraft, die ganze Last abzuschütteln und sich zu befreien. Wie es manchmal geschieht, „when your anxiety becomes transcendental, that the soul first feels herself able to transcend it; that she rises above it, in fiery victory; and borne on new-found wings of victory, moves so calmly, even because so rapidly, so irresistibly“ (Op. I, 113 = S. R. 122), so stieg nun mitten aus Carlyles verzweifeltsten Stimmungen eine Kraft der Selbstbehauptung mächtig auf: seine Individualität erhob sich und schüttelte mit grandiosem Ungestüm den Druck der fremden Gewalten von sich ab (S. R. 145 f.; vgl. S. S. I, 33).

Carlyle nennt das mit gutem Grunde den „Wendepunkt des Kampfes“ (the turning-point of the battle, Op. I, 148) und schreibt darüber (S. R. 146 f.): „So hat die Seele die Zitadelle ihres ganzen Königreichs im Sturm gewonnen und wird sie gegen jeden Angriff siegreich halten; die übrigen Gebiete außerhalb derselben wird sie, wenn auch nicht ohne harten Kampf, nach und nach erobern und unterwerfen.“

Es ist begreiflich, daß Carlyle den Augenblick, der ihm nach langer Gefangenschaft die Freiheit brachte, fortan in lebendigster Erinnerung behielt. Noch nach Jahrzehnten hatte er lebhaft jene Stelle in Leith Walk, Edinburgh, im Gedächtnis, wo er an einem heißen Juli- oder Augusttag des Jahres 1822 (Alex. Carlyle, Love Letters II, 381 f., im Recht gegen Froudes „Juni 1821“) „den Teufel authentisch bei der Nase nahm“ und den entscheidenden Sieg über ihn davontrug (vgl. E. Life I, 103); „ich könnte gerade auf die Stelle zugehen.“

Er schildert das für ihn so denkwürdige Erlebnis, das er seine „geistige Wiedergeburt“, seine „Feuertaufe“ nannte (S. R. 146), historisch treu (vgl. E. Life I, 103), nur unter

Veränderung des Orts, im Sartor (145 f.): „Erfüllt von solchen Gedanken" [bitterer Verzweiflung, dumpfer Angst] und vielleicht der elendeste Mensch in der ganzen Hauptstadt, ... schlenderte ich an einem drückenden Hundstag nach langen Wanderungen zwischen viel Straßenkehricht die schmutzige kleine Rue Saint-Thomas de l' Enfer entlang, in einer engen Atmosphäre und auf einem Pflaster so heiß wie Nebukadnezars Feuerofen, wobei meine Geister zweifellos wenig heiter waren; da stieg ganz plötzlich ein Gedanke in mir auf, und ich fragte mich: wovor fürchtest du dich eigentlich? Warum willst du wie ein Feigling ewig piepsen und winseln und zitternd und furchtsam umherschleichen? Verächtlicher Zweifüßler! Was ist die Totalsumme des Schlimmsten, das dich treffen kann? Tod? Wohlan, Tod! Und nenne dazu die Qualen der Hölle und alles, was Teufel und Mensch wider dich tun mag, will und kann! Hast du nicht ein Herz? Kannst du nicht alles erdulden, was es auch sei, und also ein Kind der Freiheit, obschon ausgestoßen, die Hölle selbst unter die Füße treten, während sie dich verschlingt? So laß es denn kommen! Ich will ihm begegnen und Trotz bieten! – Und während ich dies dachte, rauschte es wie ein feuriger Strom über meine ganze Seele, und ich schüttelte niedrige Furcht auf immer ab. Ich war stark in ungeahnter Stärke, ein Geist, fast ein Gott. Von dieser Zeit an war die Natur meines Elends für immer verändert: nicht mehr Furcht war es noch winselnder Schmerz, sondern Entrüstung und grimmiger, feurig blickender Trotz!" „So hatte the Everlasting No, das ewige Nein, gebieterisch durch alle Schlupfwinkel meines Wesens, meines Ich hindurchgeschallt; und nun geschah es, daß mein ganzes Ich aufstand in angeborener, gottgeschaffener Majestät und mit Emphase seinen Protest erhob. Denn einen Protest, das wichtigste Geschäft des Lebens, darf man diese Entrüstung und diesen Trotz von psychologischem Gesichtspunkt aus mit Recht heißen. Das

ewige Nein hatte gesagt: ‚Siehe, Du bist vaterlos, ausgestoßen, und die Welt ist meine (des Teufels) Domäne', worauf mein ganzes Ich nun die Antwort fand: ‚Ich bin nicht Dein, sondern frei und hasse Dich auf ewig.'"

Was war nun der tiefe Sinn dieses großen Willensentschlusses; was bedeutet die neue Erkenntnis, die prinzipiell darin befaßt ist? *Nicht schon eine neue selbständige Weltanschauung; dagegen eine unbedingte Absage an die bisherige, deren Zwang unerträglich geworden war, und deshalb die Möglichkeit einer neuen:* mag die Welt in der Tat „des Teufels Domäne", das Herrschaftsgebiet des trostlosen atheistischen Mechanismus sein — es gibt etwas, das sich um keinen Preis unter diese Herrschaft beugt, das sich mit seiner ganzen Kraft gegen die Weltmaschine auflehnt, auch auf die Gefahr hin, von ihr zermalmt zu werden: der Menschengeist im Bewußtsein seiner Freiheit, die Persönlichkeit im Vollgefühl ihrer ursprünglichen Aktivität.

Diese Auflehnung, diese „glorreiche Revolution" (S. R. 159) war im Grund eine religiöse Tat Carlyles: *die Selbstbefreiung seiner Religiosität von der Last der negativen Weltanschauung, die der Verstand ihm aufgenötigt hatte.* Damit begann in Carlyles innerer Geschichte ein zweites Stadium, in dem die ursprüngliche Frömmigkeit seines Wesens ihre Kraft und Eigenart siegreich entfalten konnte: *die Zeit der Hinwendung zu einem christlichen Theismus in moderner Denkform, 1822—26.*

Was Carlyle durch das Erlebnis in Leith Walk gewann, war im Vergleich mit dem Gemütszustand, in dem er sich bisher befunden hatte, sehr viel: ein hoch beglückendes Gefühl der eigenen Freiheit (S. R. 146), und doch sehr wenig gegenüber dem, was er noch gewinnen sollte. Denn abgesehen von der Gewißheit, daß er als Persönlichkeit dem toten Mechanismus der Natur nicht unterworfen sei, hatte er noch keinen

Lebensinhalt. Mit Unbehagen empfand er, wie leer und öde sein Inneres war; „die Satansschule war jetzt fast ganz ausgerottet und ausgetrieben; aber so gut wie nichts an ihre Stelle gesetzt" (S. R. 157). Allein jenes Freiheitsgefühl erwies sich als der Punkt, um den eine neue Weltanschauung sich kristallisieren konnte.

Solange die Welt für Carlyle nichts anderes war, als „one huge, dead, immeasurable Steam-engine, rolling on, in its dead indifference, to grind me limb from limb" (Op. I, 133), mußte die Kampfesstimmung von Leith Walk, „Indignation and Defiance" (Op. I, 135), noch anhalten. Aber die Unruhe, die ihn beherrschte, war „nicht mehr ganz hoffnungslos" (S. R. 146). Jene „fortwährende unbestimmte, quälende Angst" (S. R. 145) mußte verschwinden, sobald er sich seiner persönlichen Freiheit bewußt geworden war (S. R. 146). So hob sich sein Lebensmut wieder. Wenn er auch noch nicht aufhörte, „sein eigenes Herz zu verzehren" (S. R. 147; Wotton Reinfred 31), so geschah das doch jetzt mit Unterbrechungen: anstatt sich durch krankhafte Reflexionen über sich und sein Elend selbst zu peinigen, begann er „nach dem Nicht-Ich hinauszugreifen", um in der Beschäftigung mit der Außenwelt „gesundere Nahrung" zu finden (S. R. 147 ff. 152).

Dabei traten die mathematisch-naturwissenschaftlichen Studien, die „viele Jahre lang seine liebste oder vielmehr seine ausschließliche Beschäftigung" gewesen waren (Briefw. zw. G. u. C. 202; W. Reinfred 22), in den Hintergrund; sie hatten ja die ganze innere Not des ewigen Nein heraufgeführt. Carlyles Hauptinteresse wandte sich jetzt der neueren deutschen Literatur zu. Nachdem er sich schon gegen Ende seiner Lehrtätigkeit 1817—1818 einige Kenntnisse in der deutschen Sprache erworben hatte, warf er sich seit Januar 1819 (Love Letters II, 372; E. Lett. I, 209) auf den ihn

eigenartig anziehenden Gegenstand mit solchem Eifer, daß er es bald wagen konnte, die klassischen Werke der neueren deutschen Literatur zu lesen und zu studieren. Mit seinem feinen Gefühl für wahre Größe (vgl. S. R. 153) legte er sofort den damals in England unbegreiflich hochgeschätzten Kotzebue beiseite (vgl. E. Lett. I, 227; Op. XXIII, 3. XXVI, 360) und drang 1820 zum „großen Schiller" und zum „noch größeren Goethe" vor (S. R. 153; vgl. E. Life I, 132; E. Lett. I, 311. 332. 355. 370; II, 25; Briefw. zw. Goethe u. C., S. 175). Gleichzeitig und später lernte er noch eine stattliche Reihe deutscher Dichter und Denker kennen, darunter Kant, Herder, Jean Paul, Novalis, Fichte, Schelling.

So groß auch Carlyles literarische Wißbegier war, so war es doch weit mehr, als nur ein sachliches, stoffliches Interesse, das er an den Deutschen nahm: er fühlte sich zugleich aus eminent persönlichen Gründen zu ihnen hingezogen. Denn hatte er auch gegen die seelenmörderischen Konsequenzen der mechanistischen Theorie nachdrücklich protestiert, so fehlten ihm doch die Gegeninstanzen, die ihm als Grundlagen einer positiven Weltanschauung hätten dienen können. Die innere Revolution war zwar großartig begonnen; aber solange Carlyles Denkweise noch von Ansichten beherrscht war, die seiner eigentlichen Lebenstendenz zuwiderliefen, war in seinem Innern kein Friede, keine endgültige Neuordnung erreicht. Jetzt fühlte er sich getrieben, sich aufs neue mit dem Studium der Literatur zu befassen. Wenn irgendwo, konnte er auf diesem Gebiet hoffen, einen „Ausblick in höhere Regionen" zu gewinnen (vgl. E. Life I, 132 f.). Die Literatur schien ihm einem unermeßlichen Schaumozean gleich, in dem geheimnisvoll eine heilige Religion verborgen liegt, bereit, sich dem ehrfurchtsvoll Suchenden wunderbar zu offenbaren (vgl. S. R. 219; H. H. 231 f.; S. S. III, 285). Durch seine nie unterbrochene Lektüre wußte er, daß ihm die zeitgenössische

Literatur Englands und Frankreichs wohl zum Niederreißen alter, aber nicht zum Aufbauen neuer Ideale hilfreichen Dienst leisten könne. So wandte er sich erwartungsvoll den Deutschen zu, ob er nicht bei ihnen bekomme, was er brauche. Und seine Hoffnung wurde nicht getäuscht. —

Um dieselbe Zeit, in der er sich mit den intellektuellen Problemen aufs neue beschäftigte (1822 ff.), „fand in seinem Innern ein höchst bedeutsamer, lehrreicher Kurs praktischer Philosophie mit Experimenten statt" (S. R. 152). Er arbeitete an sich selbst, um die Übermacht des Glückstriebes zu bewältigen. Mit diesem Kampf gegen den praktischen Hedonismus, worin er befangen war (s. o. S. 42), hängt der Name zusammen, mit dem Carlyle im Sartor die Zeit des Übergangs vom ewigen Nein zum ewigen Ja bezeichnet: „Zentrum der Indifferenz" (S. R. 146 ff. 158. 161). Denn Indifferenz bedeutet hier nicht religiöse Gleichgültigkeit, auch wenn Carlyle nach dem Erlebnis in Leith Walk gewiß noch eine Zeitlang so „wholly irreligious" (Op. I, 129) war, wie vorher, sondern hat ethischen Sinn und heißt Gleichgültigkeit gegen „Glück" und „Unglück", Verzicht auf die Lustgefühle, die der Hedonismus als das eigentlich Erstrebenswerte betrachtet (vgl. S. R. 160 ff.); „Indifferenz" ist dasselbe, was Carlyle später mit dem Goethe'schen Ausdruck „Entsagung" bezeichnen lernte (s. u.). Die Übergangszeit ist also nach dem Ziel, zu dem sie hinführt, bezeichnet (vgl. S. R. 158 mit 160 f.).

Diese Jahre brachten Carlyle, wie die vorhergehenden, Leiden genug; vor allem in gesundheitlicher Hinsicht, während seine materielle Lage allerdings sich durch seine Hauslehrerstelle bei Bullers wesentlich günstiger gestaltete. „Drei Wochen absoluter Schlaflosigkeit" (E. Life I, 103) hatte er durchgemacht, ehe er an jenem Juli- oder Augusttag 1822 seinen entscheidenden Sieg gewann; solche Zeiten gesundheitlicher Not

kehrten wieder: während des Aufenthalts mit Bullers in Kinnaird House (Grafschaft Perth, 1823/24, E. Lett. II, 201–263; Rem. I, 188 f.; E. Life I, 203 ff.), im Lauf des ersten Besuchs in London (1824/25, Rem. I, 217 f.), selbst noch während des im allgemeinen glücklichen Jahres in Hoddam Hill (1825/26, E. Life I, 322 f.). Aber Carlyle *lernte sein Elend verachten*. „Wretchedness was still wretched; but I could now partly see through it and despise it" (Op. I, 145 = S. R. 157). Selbst, daß es ihm noch nicht gelang, eine ihn befriedigende feste Lebensstellung zu finden, bemühte er sich mit stoischer Tapferkeit hinzunehmen. „Was ist dieser kleine armselige Hundestall von einer Erde? Was bist du, der du winselnd dasitzest? Du bist noch nichts, niemand! Sehr richtig; aber wer ist denn etwas, jemand? Dich kann die menschliche Familie nicht gebrauchen; sie verwirft dich; du bist völlig wie ein abgetrenntes Glied. Sei es so; vielleicht ist es so besser!" (S. R. 157).

Daß aber Carlyle wirklich imstande war, seine „Versuchungen in der Wüste" siegreich zu überstehen (S. R. 159 f.), sich von den Fesseln der hedonistischen Lebensanschauung zu befreien, dazu verhalf ihm – ebenso wie zur Lösung der intellektuellen Probleme – *sein Studium der deutschen Literatur*.

Bei der Darstellung des Einflusses, den die deutschen Dichter und Denker auf Carlyles innere Gesundung ausübten, wird zunächst davon die Rede sein, was Carlyle ihnen verdankt, sodann, inwiefern er ihnen gegenüber selbständig ist.

Von den deutschen Schriftstellern war es zuerst *Schiller*, der Carlyle anzog. Nach seiner früh ausgebildeten Gewohnheit über literarische Äußerlichkeiten und biographische Einzeldaten zur Persönlichkeit des Schriftstellers vordringend (vgl. S. R. 99), fand Carlyle mit bewundernder Freude bei Schiller

eine „Reinheit, Unschuld, Geschlossenheit und sonnige Klarheit" des Charakters, woran „selbst die Verleumdung keinen Flecken entdecken" konnte (vgl. E. Life I, 133). Auch mußte ihn die unverkennbare Ähnlichkeit, die zwischen Schillers äußerem und innerem Schicksal und seinen eigenen Erlebnissen bestand, sympathisch berühren. „Beide waren in ihrer Jugend arm und von Hindernissen umgeben; beide hatten mit langen Schwierigkeiten zu kämpfen, ehe sie den richtigen und für sie möglichen Lebensweg fanden; beide hatten schlechte Gesundheit und Anfälle von Verzweiflung. . . . Auch Schiller hatte die überkommenen Glaubenssätze unter sich zusammenbrechen sehen und war in langwierigen Ungewißheiten dahingetrieben" (ibid. I, 133). Carlyle konnte nur wünschen, daß auch sein fernerer Lebensgang dem Schicksal Schillers in dessen späteren Jahren gleichen möge. Denn Schiller hatte ja all sein äußeres Mißgeschick siegreich überwunden. Und um der quälenden Ungewißheit zu entgehen, hatte er „sich eigene moralische Überzeugungen gebildet, unabhängig von Glaubensartikeln und Kirchen, und hatte durch sie sein Denken und Handeln vornehm beherrscht. . . . . Keine Zeile floß aus seiner Feder, die er, als sein Leben sich dem Ende zuneigte, hätte ungeschrieben wünschen mögen. . . . Sein Werk war hoch und heiter, klar und gesund bis zum innersten Kern, edles Denken und Fühlen mit wahrhaft künstlerischem Geschick in Worte gebracht" (ibid. I, 133). — Das lebhafte Interesse und die hohe Bewunderung, die er für den großen Deutschen empfand, bestimmte Carlyle, dem Rat seines Freundes Irving zu folgen (Rem. I, 188) und für das London Magazine ein „Leben Schillers" zu schreiben 1823/24, das, in Buchform an Goethe übersandt (1827), dem Verfasser Goethes hohes Lob eintrug und auf Goethes Veranlassung ins Deutsche übersetzt wurde (vgl. Briefw. zw. G. u. C., S. 9 f.; Leben Schillers, S. I–XXIV).

Dennoch fühlte er sich von Schiller nicht völlig befriedigt. Es war nicht bloß Schillers Vorliebe für ästhetische Metaphysik (vgl. Leben Schillers, S. 162 ff.), sondern vor allem sein Mangel an warmherziger, festgegründeter Religiosität, was Carlyle befremdete und zurückstieß (vgl. ibid., S. 71 ff.; E. Life I, 200 f.). Er gewann durch die „philosophischen Briefe", die Schiller während seines Dresdener Aufenthalts (1785—1787) geschrieben hatte, den Eindruck, daß Schiller ihm in religiöser Hinsicht nichts zu geben habe: er sei nie wesentlich über den Standpunkt hinausgekommen, an dem er, Carlyle, sich jetzt befinde, ungern verweilend und vorwärts drängend.

Das folgende Urteil, zu dem die „philosophischen Briefe" Carlyles Anlaß geben, läßt uns ahnen, was ihn in der Zeit, als er Schiller studierte, besonders bewegte und mit welchen Fragen er an ihn herantrat: „Seine Schriften und sein Leben geben ihm das hohe Zeugnis eines rechtgläubigen Herzens, daß das ganze Universum ihm ein Tempel war, wo er ununterbrochen das Opfer frommer Anbetung darbrachte; jedoch schienen zuweilen seine schönsten Visionen schnell mit einem blassen Nebel von Zweifel krankhaft sich zu überziehen, ein verzehrender Schatten schien seine Seele schnell zu durchkreuzen, und seine begeisterte Stimmung gleichsam zu erstarren. Auch kann er den traurigen Zustand eines Menschen, der nach dem Glauben sich sehnt, und zwar vergebens sehnt, mit einer solchen Wahrheit und rührenden Kraft darstellen, welche zeigt, wie genau er ihm selbst bekannt war" . . . . (Leben Sch.s, S. 72). Wenn aber Schiller ihm für die tiefen Probleme religiöser Weltanschauung nicht mehr bot, als ein Bild vergeblichen Zweifelns oder unsicherer Glaubenshoffnung, so war er genötigt, sich nach einem Helden umzusehen, der ihn hinsichtlich jener dringenden Fragen besser befriedige. Denn er konnte Schiller den Vorwurf nicht ersparen: „er schweift ab

von der Untersuchung, wenn die Schwierigkeiten und die Wichtigkeit derselben am höchsten gestiegen sind; er bricht plötzlich ab, ohne zu irgend einem Resultate zu kommen. Schiller hat den öden serbonianischen Sumpf des Unglaubens überschaut; allein er hat keinen Damm hindurchgeführt" (Leben Sch.s, S. 75). — An der ästhetischen Metaphysik aber, die Carlyle aus den späteren philosophischen Schriften als Schillers endgültige Überzeugung kennen lernte, fand er, so sehr er sich bemühte, sie zu verstehen und zu würdigen (Leben Sch.s, S. 158 ff.), nicht viel Geschmack. Denn daß in Schillers Gemüt „das Streben nach dem Schönen und die Darstellung desselben in angemessenen Formen und die Verbreitung der daraus entspringenden Gefühle wie eine Art Religion wirkten," ist wohl eine treffende Charakterisierung Schillers, aber in Carlyles Munde durchaus kein Lob (vgl. E. Life I, 200 f.; II, 95): er war nicht gewillt, sich Schillers Führung dauernd anzuvertrauen.

Was Carlyle bei Schiller vermißte, fand er in unerhoffter Fülle und Herrlichkeit bei Goethe: die Frohbotschaft eines religiösen Idealismus in den Denkformen der neuen Zeit. Als er sich, noch während seiner Arbeit am „Leben Schillers", zu einer Übersetzung von „Wilhelm Meisters Lehrjahren" entschloß (1823), war ihm Goethe längst nicht mehr unbekannt. Denn schon „seit seinem Knabenalter hatte Goethes Name wie eine Art Zauberwort seine Phantasie durchströmt" (E. Lett. II, 292). Als er dann des Deutschen so weit mächtig geworden war, um literarische Werke zu lesen, hatte er 1820 den „Faust" studiert, „in einem trockenen Graben" unweit des elterlichen Hofes (vgl. E. Life I, 35), und in den folgenden Jahren besonders „Götz", „Die Leiden des jungen Werther", und von „Wilhelm Meister" zunächst die Lehrjahre, dann, wohl bald nach ihrem Erscheinen (1821), jedenfalls vor 1826, die Wanderjahre in ihrer ursprünglichen Gestalt. Mit

seinem tiefdringenden Blick und seinem völlig unabhängigen Urteil erkannte er immer klarer, wen er in Goethe vor sich hatte. Schon im März 1823 schrieb er an Jane Welsh, die er für seinen neuen Helden begeistern wollte: „Dieser Goethe hat mehr in sich, als zehn von den andern: er ist nicht ein rein bacchanalischer Reimschmied, ... sondern ein Mann von echter Geistesbildung und universalem Genius, nicht weniger ausgezeichnet durch den Umfang seines Wissens und die Tiefe seiner Gedanken und die Mannigfaltigkeit seiner Gefühle, als durch die lebhafte und anmutige Energie, den erfinderischen und tiefforschenden Scharfsinn, die Geschicklichkeit, Begeisterung mit Urteil zu vereinigen: Eigenschaften, die er zeigt, indem er sie anwendet" (E. Lett. II, 183 f.). In den Briefen an Jane Welsh, deren Studienleitung damals Carlyle anvertraut war, erscheint Carlyles Verehrung für Goethe naturgemäß zunächst in der Gestalt literarischer Bewunderung: „Ich halte Goethe für das einzige lebende Beispiel eines großen Schriftstellers" (ibid. II, 191). Aber wen Carlyle einen „großen Schriftsteller", einen echten „man of letters" (ibid. II, 312) nennt, bei wem er die hohen Anforderungen erfüllt findet, denen nach seiner Ansicht ein Schriftsteller zu genügen hat, dem gehört sogleich seine tief persönliche Zuneigung und Verehrung. So sind es von Anfang an nicht Goethes Werke, für sich genommen, es ist Goethe selbst, der ihn anzieht.

Wie spiegelte nun Goethe sich in Carlyles Geist wieder? Goethe war für ihn, wie er es später einmal aussprach, „ein großer heroischer, antiker Mann, redend, und auch schweigend, wie ein antiker Held, unter der Gestalt eines modernsten, feingesitteten, hochgebildeten Schriftstellers" (H. H. 223). „Ein wunderbarer Einblick in das innere göttliche Geheimnis war ihm verliehen; und gar seltsam steigt aus seinen Büchern die Welt wiederum als göttlich, als

Kunstwerk und Tempel eines Gottes abgebildet, hervor; durchleuchtet nicht von wilder, unlauterer Feuersglut, sondern von einem milden Himmelsglanz: ein echtes Prophetentum in diesen höchst unprophetischen Zeiten" (ibid.). Fast noch bezeichnender für Carlyles Goethe-Auffassung ist, was er 1832 zu einem Portrait Goethes schrieb: „Leser, in diesem Kopf liegt die ganze Welt wie in einem Spiegel, in solch klarer, ätherischer Harmonie wie in keinem, seit Shakespeare uns verlassen; selbst dieser Trödelmarkt der Welt, worin du peinvoll dich zerarbeitest und wahrscheinlich sogar strauchelst, — alles liegt hier verklärt und authentisch offenbart als immer noch heilig, immer noch göttlich. Welche Alchimie gehört da dazu: ein tolles Universum voll von Zweifelsucht, Zwietracht, Verzweiflung anzutreffen und es umzuwandeln in ein weises Universum voll Glauben und Melodie und Ehrfurcht! War das nicht ein großes Werk, wenn es je eines gab? Nun, das hat er vollbracht durch heldenhaftes Tun und Ertragen" (Op. XXVII, 372; vgl. XXIII, 2. 23 f. 30; XXVII, 381 f. 434 f.). Es ist der Goethe, der sich aus den leidenschaftlichen Negationen des „Faust" und des „Werther" zu der sonnengleichen Reinheit und Kraft, zu der stillen Hoheit der Weltbejahung in den „Wanderjahren" durchgerungen hat (Op. XXVII, 430 ff.).

Bei diesem Goethe konnte Carlyle Erlösung finden. In der innersten Gesinnung sich ihm verwandt fühlend, an geistiger Reife ihn hoch über sich stellend, wußte Carlyle bald sich von Goethe wunderbar verstanden, getröstet und über seine quälenden Ungewißheiten hinausgeführt zu beglückenden Überzeugungen. So sah er, daß wenigstens einer unter den Modernen den steilen Felsenpfad, auf dem er sich bisher allein geglaubt hatte, vorangegangen war und ihm Führer sein konnte (vgl. Rem. I, 262).

Mit der „Eindringlichkeit von Offenbarungen" kommen Goethes Gedanken ihm zu (E. Lett. II, 292). Zunächst die

negativen Gedanken bei der Lektüre des „Faust“ und in dessen Nachwirkung. „Ich war vom Sturme umhergetrieben in meinen eigenen Einbildungen, ein Mensch, von Menschen getrennt, erbittert, elend, fast zur Verzweiflung gebracht, so daß Fausts wilder Fluch mir der einzig rechte Gruß für menschliches Leben schien und sein zorniges: Fluch vor allem der Geduld! mir aus dem allerinnersten Herzen gesprochen war“ (Briefw. zw. G. u. C., S. 181). Schon allein deshalb, weil „Faust“ mit rücksichtsloser Offenheit aussprach, was ihn, Carlyle, bewegte und erschütterte, fühlte sich Carlyle zu Goethe in unbegrenzter Verehrung hingezogen (vgl. Op. XXIII, 4 f.; XXVI, 66; XXVII, 430 f.). So schrieb er, Juni 1824, in seinem ersten Brief an Goethe, worin er ihm die glücklich fertiggestellte Übersetzung der „Lehrjahre“ widmete, mit ergreifender Schlichtheit: „Vor vier Jahren, als ich Ihren Faust in den Bergen meines schottischen Vaterlandes las, konnte ich nicht anders, als mir vorstellen, daß der Tag für mich kommen werde, an dem ich Sie sehen und vor Ihnen wie vor einem Vater das Leiden und Irren eines Herzens ausschütten dürfte, dessen Geheimnisse Sie so von Grund aus zu begreifen und so schön darzustellen wußten“ (Briefw. zw. G. u. C., S. 175; vgl. Love Letters II, 79. 351).

Aber Carlyle fand bei Goethe nicht nur Trost und Erleichterung, sondern auch positive Hilfe und Leitung: vor allem in „Wilhelm Meister“. Zwar erkannte Carlyle mit klarem Auge die Mängel des seltsamen Werkes und war aufrichtig genug, sie offen, auch in der Vorrede der Übersetzung, zuzugestehen (vgl. Op. XXIII, 6 f.; E. Lett. II, 268 f.). Aber er staunte über die Fülle des in „Meister“ gestalteten Menschenlebens (Op. XXIII, 6 ff.; XXVI, 225). Und als er seine erste Lektüre beendet hatte und nun durch die menschenleeren Straßen Edinburghs noch spät umherstreifte, sagte er sich: „Daß hier mehr Einsicht in die Elemente der menschlichen

Natur und eine poetisch vollendetere Kombination derselben sich finde, als in allen andern Dichtungen unsrer Generation" (E. Life I, 135; vgl. Rem. I, 190; Two Note Books, p. 32).

Von entscheidender Bedeutung wurde für Carlyle der in dem Werke geschilderte Entwicklungsgang seines Helden von schrankenlosem Subjektivismus zu einem Leben der Ehrfurcht und der entsagenden Arbeit: ein treffendes Bild von Goethes eigenem Werden (vgl. E. Lett. II, 269; Op. XXIII, 5–8; XXVI, 224 ff.). Die „Pädagogische Provinz" der Wanderjahre, in der er den Höhepunkt des Werkes erkannte, wurde für ihn der Leitstern seines Lebens.

Denn was ihn zum „ewigen Ja" führte, war, wenn überhaupt ein einzelnes Stück aus „Wilhelm Meister" herausgehoben werden darf, die dreifache Ehrfurcht im zweiten Buch der Wanderjahre. Darauf weist schon die auffallende, nie erkaltende Vorliebe, die Carlyle zeitlebens für die Stelle hatte, hin: jener Abschnitt der „Wanderjahre" galt ihm als das merkwürdigste Stück neuerer Literatur, das er lieber als alles andere geschrieben haben möchte (vgl. Rektoratsrede, April 1866); und ungezählte Male empfahl er sie „suchenden und frommen Gemütern" (Rem. I, 306). Bewiesen aber wird der entscheidende Einfluß jener Stelle auf Carlyles innere Genesung durch die bemerkenswerte Tatsache, daß Carlyles Ebenbild im „Sartor" eben durch die dreifache Ehrfurcht zum „ewigen Ja" gelangt. (Der Inhalt von S. R. 163 ff. erweist sich durch Vergleich mit Stellen wie Op. XXVI, 232 ff.; Briefw. zw. G. u. C., S. 176. 181 f. 185. 201. 240; E. Life II, 268 f.; M. D. Conway, Th. C., 80 f. als historisch).

Die Art und Weise, wie Carlyle in seinem Aufsatz über „Goethe" (1828) die „Pädagogische Provinz" bei seinen Lesern einführt, denen er „some adequate specimen of the Wanderjahre" geben möchte, läßt die Erfahrung durchschimmern, die er selber mit jenen Kapiteln, dem 10. und 11. der ursprüng-

lichen Ausgabe, gemacht hat. „Wir weisen unsere Leser auf das 10. und 11. Kapitel der Wanderjahre hin, wo sie in poetischem und symbolischem Stil eine Skizze von dem Wesen, den Gegenständen und gegenwärtigen Grundlagen des religiösen Glaubens finden werden, die, wenn sie je über diese Sache gebührend nachgedacht haben, nicht verfehlen wird, sie zu interessieren. Sie werden, wenn wir uns nicht irren, diese Kapitel tiefer Überlegung wert finden. Denn das ist Goethes Verdienst: seine Maximen ertragen das Studium; ja sie fordern es und gewinnen dadurch mehr und mehr. Sie kommen aus den Tiefen seines Geistes und sind nicht an ihrem Platz, bis sie die Tiefen unsres Geistes erreicht haben. Der weiseste Mann, glauben wir, kann in ihnen ein Spiegelbild seiner eigenen Weisheit sehen; dem aber, der noch im Lernen begriffen ist, werden sie gleichsam Samenkörner der Erkenntnis, sie schlagen Wurzel im Geist und verzweigen sich, wenn wir sie betrachten, in einen ganzen Garten von Gedanken" (Op. XXVI, 234). Carlyle schließt den Auszug, den er aus jenen Kapiteln gibt: „In dieser ganzen Schilderung liegt unseres Erachtens ein feiner und reiner Sinn; gerade Worte, wie „Heiligtum des Leidens", „göttliche Tiefe des Leidens", haben von selbst für uns eine ergreifende Weisheit, wie denn in der Tat ein Klang von Andacht, von ruhiger, milder, priesterlicher Feierlichkeit das Ganze durchdringt. In einer Zeit, wie der unsrigen, ist es selten, daß man in den Schriften gebildeter Männer irgend eine Ansicht über einen Gegenstand gleich diesem trifft, die auch nur eine Spur von Aufrichtigkeit in sich hätte; und doch ist und bleibt das der höchste Gegenstand, und die Höchstbegabten sind am besten imstande, ihn zu studieren und andere zu seinem Studium anzuleiten" (Op. XXVI, 242).

Verfolgen wir nun, welche Anleitung Carlyle bei Goethe in dieser Hinsicht fand.

Die erste Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, gestaltete sich für Carlyle zur Verehrung der weltbelebenden und weltbeherrschenden Gottheit. Zunächst war es der große Lebenszusammenhang aller Dinge (aus „Faust“ ihm kein unbekannter Gedanke), was ihm überwältigend aufging: „Wie du gärst und mühsam schaffst in deinem großen Gärungskessel und Laboratorium der Atmosphäre, der Welt, o Natur? Oder was ist Natur? Ha! Warum nenne ich dich nicht Gott? Bist du nicht das „lebendige Kleid Gottes“? O Himmel, ist es wahrhaftig Er, der immer durch dich spricht, der lebt und liebt in dir, der lebt und liebt in mir?“ (S. R. 162). Der pantheistischen Religiosität aber trat alsbald ergänzend, überbietend der Glaube an eine weltregierende Macht zur Seite: „Das Universum ist nicht tot und von Dämonen besessen, kein Beinhaus mit Gespenstern, sondern göttlich und meines Vaters;“ eine Botschaft, die für Carlyle mehr als irgend eine andere „Evangelium“ war (S. R. 163).

Die zweite Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist, erweckte Carlyle zu liebender Teilnahme für seine Mitmenschen. „Armer, wandernder, grillengeplagter Mensch! Bist du nicht versucht und mit Schlägen gemartert gleich wie ich? Bist du nicht immer, ob du den Mantel des Königs oder das Lumpengewand des Bettlers trägst, müde und beladen? und ist nicht dein Ruhebett nur ein Grab? O mein Bruder, mein Bruder, warum kann ich dich nicht an meiner Brust schützen und alle Tränen von deinen Augen wischen?“ (S. R. 163). So entdeckte Carlyle durch alle Hüllen hindurch die heilige Verwandtschaft zwischen Mensch und Mensch und ahnte die große Gemeinsamkeit unsres Lebenslooses; so hatte der so lang Vereinsamte Leidensgenossen genug gefunden.

Die dritte und höchste Ehrfurcht ist die vor dem, was unter uns ist: „Nicht allein die Erde unter sich liegen zu

lassen und sich auf einen höheren Geburtsort berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja Sünde selbst und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren und liebzugewinnen" (Wanderj., 1. Ausg., 10. Kap.)

Angesichts dieser dritten Ehrfurcht mußte Carlyle über seinen bisherigen inneren Zustand sich vollends klar werden. In solche „göttliche Tiefe des Leidens", in das „Heiligtum des Schmerzes" war er noch nicht eingedrungen; er stand noch in der Vorhalle eines weichen Mitleids mit den gequälten Brüdern, das im Grunde nur ein gesteigertes Mitleid mit sich selber war (vgl. „Werthers Leiden"; Byron). Warum aber konnte er sich nicht über alle Entbehrungen und Enttäuschungen siegreich erheben und vom müßigen Leiden zu tatkräftigem Wirken übergehen? Weil das Glücksstreben in ihm noch übermächtig war, weil er noch nicht zu den „Entsagenden" gehörte. Er erkannte, — und gerade diese Erkenntnis muß wirklich mit der Gewalt einer Offenbarung über ihn gekommen sein (Lectures on the H. of Literature, 201 f.; Two Note Books, 149 f.) — daß der Hunger nach Glück, dessen unendliche Begehrlichkeit (vgl. S. R. 164 f.; Op. XII, 15) in ihm noch nicht gebändigt war, die Herrschaft über ihn hatte, ja ihm wie ein Strick um den Hals lag, um ihn zu erwürgen (vgl. S. R. 163 ff.): einen zu unheimlicher Macht erstarkten niederen Trieb sah er im Begriff, die edleren Regungen, denen von Rechts wegen die Herrschaft zustand, zu ertöten und zu vernichten. Aber im Hinblick auf die große Persönlichkeit, die vor ihm den Weg der Entsagung gegangen war, fand Carlyle die Kraft, seine Sehnsucht nach Glück niederzukämpfen. Er gewann Einsicht in die „göttliche Tiefe des Leidens", erkannte es als die höchste Menschenwürde, als die edelste Art der Ehrfurcht: „Die Erde zu lieben, während sie

dir wehe tut und sogar weil sie dir wehe tut" (S. R. 166), also in Demut vor dem höheren Willen der Gottheit sich zu beugen. „Bist du denn nichts anderes als ein Geier, der durch das Universum fliegt, suchend nach etwas, das er verschlinge, und jammervoll schreit, weil ihm nicht Aas genug zufällt? Schließe deinen Byron und öffne deinen Goethe! . . . Es gibt etwas Höheres im Menschen, als die Liebe zum Glück (Happiness). Er kann das Glück entbehren und statt dessen Seligkeit (Blessedness) finden" (S. R. 166). Carlyle selber fand die Seligkeit in der Selbstverleugnung (Self-Denial, Op. XXVI, 161), ja Selbstvernichtung (Annihilation of Self, S. R. 161. 166; S. S. II, 412; „Selbsttötung" bei Novalis III, 101) und in der ihr entsprechenden Hingabe zu selbstlosem Gehorsam — „Liebe nicht dein Vergnügen, sondern liebe Gott. Dies ist das ewige Ja, worin aller Widerspruch gelöst ist" (S. R. 166). Vgl. Wotton Reinfred.

Nachdem Carlyle so in das „Heiligtum des Schmerzes" eingetreten war, bot ihm die neugewonnene Ehrfurcht die ersehnte Deutung der Rätsel seines bisherigen Lebensschicksals. Auf die dunklen Unverständlichkeiten seiner vielen Leiden fiel wie ein Lichtstrahl die Erkenntnis, daß alles, was ihn betroffen, lediglich über ihn gekommen sei, um ihn zu lehren: „nur im Göttlichen liege des Menschen Stärke und Freiheit" (S. R. 166), also um ihn zur entsagenden Hingabe an der Gottheit höheren Willen zu führen. „Dazu wurdest auch du mit vielfachen gnädigen Anfechtungen heimgesucht, bis du Zerknirschung fühltest und jene Lehre lerntest. O danke deinem Schicksal dafür; ertrage dankbar, was noch übrig ist! Du bedurftest dessen: das Selbst mußte in dir vernichtet werden" (S. R. 166; vgl. Early Life I, 368; Rem. I, 218; II, 69. 238).

Durch diese dreifache Ehrfurcht, die Carlyle als das Endergebnis der inneren Geschichte Goethes ansah, insbesondere

durch die dritte und oberste Stufe der Ehrfurcht, die Goethe ja selber die christliche nannte, „weil sich eine solche Sinnesart in der christlichen Religion am meisten offenbart", gewann nun Carlyle wieder, worauf seine ganze Entwicklung hinzielte, eine positive Stellung zum Christentum. Nach jahrelangem, einsamem Zweifeln hatte er einst, im April 1820, von seinem Freund Irving sich „das Geständnis entwinden" lassen: „daß er nicht so wie Irving über das Christentum denke, und daß es für ihn aussichtslos sei, zu vermuten, daß er jemals so denken könnte" (Rem. I, 160); Carlyle hielt es damals für gewiß, daß er dem Christentum endgültig den Rücken gekehrt habe. Nun wurde ihm der Goethe der „Wanderjahre" der Prophet, der ihm die fortdauernde „göttliche Bedeutung des Christentums" (vgl. E. Life I, 135) verkündigte und durch seine Persönlichkeit bewies (Life in London I, 130). Eine ehrfurchtslose Weltverachtung war noch im „Zentrum der Indifferenz" Carlyles Grundstimmung gewesen; davon befreite ihn jetzt die Goethe'sche Entsagung — „renunciation of personal happiness", wie Froude das von Carlyle so oft gebrauchte Wort richtig erklärt (E. Life, 1. Ausgabe 1882, II, 360, vgl. 341) — und ermöglichte ihm aufs neue Glauben, Zuversicht, Ehrfurcht, kurz christliche Frömmigkeit. Was mit dem Anbruch des „ewigen Ja" Carlyles Grundstimmung geworden war, höchstes Selbstgefühl und tiefste Demut ineinander, das zeigen wohl am besten die Worte, die Carlyle von George Fox schrieb, die aber ohne Änderung von ihm selbst gelten: „Er steht auf der diamantenen Basis seines Menschentums und wirft alle Stützen und Träger von sich. Aber dabei schätzt er die Erde nicht etwa in halb barbarischem Stolze gering; vielmehr, indem er sie als einen Ort, der ihm Wärme und Nahrung bietet, anerkennt, schaut er von ihr auf gen Himmel und wohnt in einem Element der Gnade und der Anbetung, mit einer stillen

Kraft, von der die Tonne des Cynikers nichts wußte" (S. R. 183).

Aus Pietät wie aus geschichtlicher Wahrhaftigkeit zog Carlyle selbst, auch darin dem Goethe der „Wanderjahre" folgend, die Linie von seinem neuen Lebensglauben zur christlichen Religiosität und Religion. Als die Grundfarbe christlicher Frömmigkeit erschien ihm die Ehrfurcht, die Entsagung als der wichtigste Punkt der christlichen Moral (vgl. S. R. 57 ff. 168; E. Life II, 81); weshalb er seiner Mutter mit gutem Gewissen versichern konnte, daß sie beide, wenn auch unter verschiedener Ausdrucksweise, doch im Grunde derselben Meinung seien. Insbesondere betonte er dabei immer wieder, daß die dritte Stufe der Ehrfurcht, vor dem, was unter uns ist, „die Verehrung des Widerwärtigen, Verhaßten, Fliehenswerten" (Wanderjahre), erst durch Jesus, und durch ihn in einzigartiger Weise, in der geheimnisvollen „göttlichen Tiefe" seines Leidens, der Menschheit gezeigt und nahegebracht worden sei (vgl. S. R. 166; E. Life II, 260; S. S. II, 447; I, 184 f.; H. H. II, 208; Op. XXVI, 240 f.; XXVIII, 363; XXVI, 455 ff.). Gerade die „Verehrung des Schmerzes" schien ihm der tiefste, innerste Kern des Christentums zu sein, der alle, auch die folgenschwersten Veränderungen, unverwüstlich überdauert: „Kennst du diese „Verehrung des Schmerzes"? Ihr Tempel, vor 18 Jahrhunderten gegründet, liegt jetzt in Trümmern, überwachsen mit Schilfrohr, ein Wohnort kummervoller Geschöpfe; nichtsdestoweniger, wage dich vorwärts: in einer niedrigen Krypta, überwölbt von fallenden Fragmenten, findest du immer den Altar und seine heilige Lampe, ewig brennend" (S. R. 166 f.; vgl. Lectures on the H. of Lit., p. 63).

Mit dem „Verzicht auf persönliches Glück" (E. Life, 1. Ausg., II, 360; vgl. S. R. 168) war die entscheidende Hinwendung zum ewigen Ja vollzogen. Der Entsagung, als der negativen und passiven Seite der Ehrfurcht, entsprach natur-

gemäß als positive und aktive Seite das pflichtmäßige Handeln, die ernste Arbeit; denn wer auf den ihm vermeintlich zustehenden Anteil Glücks in der Welt verzichtet (S. R. 165. 168) und sein Herz von selbstsüchtigen Wünschen gereinigt hat (Early Life II, 268 f.), dessen Wille ist frei zu „religiösem Handeln" (religious action, II, 269), zu einem Wandel vor Gott in tätiger Ehrfurcht, zur Arbeit im vollen Sinne des Wortes. — Zu einem Leben steter Pflichterfüllung war Carlyle ja schon früh von seinen so überaus pflichttreuen Eltern angehalten worden (vgl. Rem. I, 8. 49). Aber der Verlust seines Kindheitsglaubens und die mancherlei Enttäuschungen der späteren Jahre brachten ihn dann von dem eingeschlagenen Weg ab: wie weit und wohin, das wurde ihm jetzt gerade aus Goethes „Wilhelm Meister" in bestimmender Weise deutlich (vgl. S. R. 169; Lehrjahre, z. B. 8. Buch, 5. Kap.).

Sehnsüchtig hatte er nach einer Lebenslage ausgeschaut, in der er die Fähigkeiten, die er in sich fühlte, erfolgreich entfalten könne (vgl. E. Lett. I, 316. 344). Der erwünschte Erfolg war ausgeblieben, die Energie seines Strebens durch Mißmut und Bitterkeit gelähmt worden. Aber seit er zur Ehrfurcht durchgedrungen war, entdeckte er wie Lothario im „Wilhelm Meister" (Lehrjahre), daß „sein Amerika hier war oder nirgends" (S. R. 169). Zur Entsagung, zum Verzicht auf den erhofften Erfolg, wenn nötig, zum voraus bereit, betrachtete er nun die äußeren Verhältnisse nicht mehr murrend als unüberwindliche Schwierigkeiten, sondern getrost als das ihm zugewiesene Material zur Pflichterfüllung. Denn „eine Stellung, die nicht ihre Pflicht, ihr Ideal hatte, wurde noch niemals von einem Menschen eingenommen. Ja, hier inmitten dieses armen, elenden, beschränkten, verächtlichen Wirklichen, in dem du dich jetzt gerade befindest, hier oder nirgends ist dein Ideal" (S. R. 169). Die Schuld an einem

etwaigen Mißerfolg aber nahm er völlig auf sich: „Du Tor! das Ideal liegt in dir selbst, das Hindernis liegt ebenfalls in dir selbst; deine Lage ist nur das Material, aus dem du dies dein Ideal gestalten sollst" (S. R. 169). — Über seinem Sinnen und Grübeln hatte er seine Mitmenschen versäumt und vernachlässigt. Nun wurde er durch „Wilhelm Meister" zu der Einsicht geführt, daß es seine Pflicht sei: nicht in selbstbeschauendem Forschen nach innen, sondern in tatkräftigem Handeln nach außen sich zu wenden (vgl. S. R. 169. 142; Wotton Reinfred 8. 10. 80 ff.). Er erkannte Notwendigkeit und Wert der Arbeit: der Arbeitende gewinnt die einzig sichere Erkenntnis, die es gibt, die Erfahrungserkenntnis (S. R. 169; E. Life II, 268), sowohl über die Umwelt als über seine eigene Natur (vgl. S. R. 169. 142; E. Life II, 83. 279 f.; S. S. III, 237); er überwindet durch die Arbeit die vielen Schwierigkeiten des Lebens: Zweifel (S. R. 169), Gram, Mißmut und Trauer (E. Life II, 237 ff.; Briefw. zw. G. u. C., S. 130. 234 f.; Rem. I, 4. 12. 22. 59; E. Lett. II, 212), erhält also die Seele gesund (E. Life II, 269); er verwirklicht den großen Entschluß der Entsagung in selbstlosem Handeln zum Wohl der Mitmenschen (vgl. S. R. 171; E. Life II, 251). Daß ein solches Leben der Arbeit nichts anderes sei als angewandtes Christentum, verstand sich für Carlyle von selbst; denn Arbeit war ja nur das Gegenstück, die notwendige Ergänzung der Entsagung und, wie diese, praktische Ehrfurcht (vgl. S. R. 168 f.). — —

So löste Goethe in Carlyle eine neue Lebensanschauung aus, die den innersten Regungen seines Gemüts entsprach. Er wurde für Carlyle der Führer aus der Ungewißheit und Unbefriedigung seiner Negationen zur festen, klaren Überzeugung eines religiösen Idealismus: aus Gleichgültigkeit und hartnäckigem Trotz zu frommer Ehrfurcht, aus dem Glücksstreben zur Entsagung, aus dem Grübeln zur Arbeit. In

diesen drei Grundbegriffen der Ehrfurcht, Entsagung und Arbeit, die sich Carlyle in der Persönlichkeit des greisen Goethe in edler Geschlossenheit lebensvoll darstellten, konnten Carlyles religiöse Gefühle nach langem, vergeblichem Suchen nun endlich (1826) eine neue Heimat finden.

Welch tiefes Glückgefühl über ihn kam, als er 1825/26 die Zeit seiner „Versuchungen in der Wüste" (S. R. 158 f.) überstanden hatte, schilderte Carlyle vierzig Jahre später in seinen „Erinnerungen": „Meine Gedanken gingen auf die Wanderschaft, durch die Ewigkeit, durch Zeit und Raum, . . . und kamen jetzt, unendlich tröstlich für mich, mit Botschaft zu mir zurück. In diesem Jahre fand ich, daß ich mit all meinen skeptischen Gedanken, ringenden Zweifeln, furchtbaren inneren Kämpfen mit den gemeinen, niederträchtigen, seelenmörderischen Schmutzgöttern meiner Zeit fertig geworden war; daß ich ihnen entronnen war, die schlimmer für mich waren, als der Tartarus mit all seinen Phlegethons und stygischen Sümpfen, und nun im Begriff war, freien Geistes emporzutauchen in das ewige Blau des Äthers, darin ich, Gott sei Dank, nach meinem geistigen Teil seither stets gelebt habe. . . . Worin meine fromme Freude und Dankbarkeit damals lag, das mag der fromme Mensch sich ausdenken. Ich armseliges, unbedeutendes Geschöpf, ohne Aussichten, fast ohne Hoffnung in der Welt, war in schönem und wahrhaftem Sinn unabhängig von der Welt geworden; was war selbst das Abscheiden aus dieser Welt im Vergleich zu dem, was ich durchgemacht hatte? Ich verstand so gut, was die alten christlichen Leute mit ihrer „Bekehrung", mit Gottes unendlichem Erbarmen gegen sie meinten: ich hatte in der Tat einen unendlichen Sieg errungen und fühlte eine Reihe von Jahren trotz Nerven und Kümmernissen eine beständige innere

Glückseligkeit, die ganz königlich und erhaben war, in der alles zeitliche Übel vorübergehend und bedeutungslos erschien und die im Grund noch heute in mir lebt, obschon sie viel öfter sich verfinstert und tiefer unten liegt als damals. Noch einmal sei dem Himmel gedankt für seine höchste Gabe! Ich fühlte mich damals und fühle mich noch heute in dieser Sache endlos verpflichtet gegen Goethe: er war in seiner Weise den steilen, felsigen Weg vor mir gewandert — der erste unter den Modernen" (Rem. I, 261 f.; vgl. E. Life I, 311 ff. 135; Life in London I, 130; S. R. 159).

Die angeführte Stelle zeigt zugleich die Selbständigkeit Carlyles auch im zweiten Stadium seiner inneren Entwicklung. Denn daß er im Hinblick auf seine neugewonnenen Anschauungen ein solches Maß tiefer und dauernder Glückseligkeit empfand, das konnte nur geschehen, wenn er seine Individualität — nicht etwa an Goethe verkaufte, um den Preis, sich seinen Schüler nennen zu dürfen, sondern sie unter Goethes Anleitung gerade zur vollen Entfaltung brachte. Er stand also zu Goethe durchaus in einem Verhältnis freien Empfangens und selbständigen Aufnehmens; wie etwa, vierhundert Jahre früher, Calvin zu Luther gestanden hatte.

Es wäre also ein Irrtum, zu meinen, Carlyle sei in allen wesentlichen Punkten von Goethe abhängig gewesen, er habe mit erstaunlicher Assimilationskraft die wichtigsten Anschauungen des greisen Goethe übernommen, um sie in seinem Heimatland begeistert zu verbreiten. Vielmehr war der Hauptgrund, warum Carlyle an „Wilhelm Meister" innerlich gesunden konnte, seine eigene originale Persönlichkeit: von den Lesern des Buches fand wohl kein einziger darin gerade das, was Carlyle für sich daraus schöpfte, weil keiner ein Carlyle war. Durch die Lektüre des „Meister" wurden in Carlyle wohl neue geistige Kräfte geweckt und entbunden; aber das hätte

nicht geschehen können, wären sie nicht schon vorher in ihm vorhanden gewesen. Er war von sich aus im Begriff, Entsagung zu üben; die religiös-ethische Sinnesart seiner Kindheit war in ihm wieder erstarkt, die Übermacht des Glückstriebes, wenn auch noch nicht völlig gebrochen, so doch energisch zurückgedrängt: daß er Goethe kennen lernte, wurde für ihn nur der äußere Anlaß, um die schon gelockerten Fesseln des Hedonismus und Atheismus vollends zu sprengen und zu einer positiven, religiös-idealistischen Weltanschauung durchzudringen.

Goethe selbst bestätigte Carlyle seine geistige Selbständigkeit bei einem bedeutsamen Anlaß. Als Carlyle sich 1828 um die „Professur für Moralphilosophie an der alten schottischen Universität von St. Andrews" bewarb, erhielt er auf seine Bitte von Goethe ein Empfehlungsschreiben, worin dieser schrieb: „Ich habe Herrn Carlyles bewundernswürdig tiefes Studium der deutschen Literatur mit Vergnügen zu beobachten gehabt und mit Anteil bemerkt, wie er nicht allein das Schöne und Menschliche, Gute und Große bei uns zu finden gewußt, sondern auch von dem Seinigen reichlich herübergetragen und uns mit den Schätzen seines Gemüts begabt hat. Man muß ihm ein klares Urteil über unsre ästhetisch-sittlichen Schriftsteller zugestehen und zugleich eigene Ansichten, wodurch er an den Tag gibt, daß er auf einem originalen Grund beruhe und aus sich selbst die Erfordernisse des Guten und Schönen zu entwickeln das Vermögen habe . . ." (Briefw. zw. G. u. C., S. 36 f.; vgl. E. Life I, 448 f.). Einer so originalen Persönlichkeit hätte es doch wohl auch ohne die Einwirkung der deutschen Literatur früher oder später gelingen müssen, die in ihr ruhenden Werte herauszuarbeiten und zur Geltung zu bringen.

Um so schöner ist es nun zu beobachten, welch unbegrenzte Dankbarkeit und Verehrung Carlyle für Goethe

empfand und betätigte. Von der Zeit an, wo er ihn zuerst kennen lernte, hörte er zeitlebens nicht auf, seine Landsleute auf ihn hinzuweisen: durch Übersetzung Goethe'scher Werke, durch Einführung in viele derselben, durch Charakterisierung von Goethes Persönlichkeit, durch Schilderung seines Lebensganges. Aber auch persönlich ließ Carlyle es Goethe spüren, daß er sich ihm „endlos verpflichtet" fühle: in den Briefen, die er an Goethe schrieb. Welch heller Ton warmer, aufrichtiger, bescheidener Dankbarkeit durch diese Briefe geht, möge eine Stelle aus dem Anfang des zweiten Briefs zeigen — jenes Briefs, der eine Büchersendung mit Carlyles Life of Schiller und German Romance für Goethe begleitete, 15. April 1827 —: „Wenn ich in irgend einem Maße aus der Dunkelheit zum Licht errettet bin, wenn ich das Geringste von mir selbst und von meinen Pflichten und meiner Bestimmung weiß, so danke ich das dem Studium Ihrer Schriften mehr als irgend einer andern Ursache; mehr als irgend jemand sind Sie es, dem ich immer zu danken und den ich zu verehren schuldig bin mit dem Gefühl eines Schülers gegen seinen Meister, ja eines Sohnes gegen seinen geistigen Vater. Dies ist nicht leere Schmeichelei, sondern eine von Herzen kommende Wahrheit, und so bescheiden sie ist, so fühle ich doch, daß die Kunde von solchen Wahrheiten Sie mehr erfreuen muß als aller andre Ruhm" (Briefw. zw. G. u. C., S. 176).

Diese und ähnliche Stellen in seinen Briefen (Briefw. zw. G. u. C., S. 181. 194 f. 214. 239 f. 245; E. Lett. II, 292 f.; Early Life I, 133; II, 269) scheinen allerdings darauf hinzuweisen, daß das Studium Goethes für Carlyle viel mehr gewesen sei, als nur die Gelegenheitsursache, um sich seine eigene Weltansicht, wie sie seiner Individualität entsprach, zum Bewußtsein zu bringen. Aber es ist begreiflich, daß Carlyle sich in jenen Jahren von Goethe abhängiger vorkam, als er

war. Er fühlte sich durchaus als der Empfangende: es waren ja Goethes Gedanken, die in ihm „with almost the impressiveness of revelations“ (E. Lett. II, 292) lebendig wurden; so empfand er nicht, wieviel er selber durch seine Persönlichkeit, durch seine eigenen Erlebnisse dazu beitrug, daß das, was Goethe sagte, ihm wie eine Offenbarung erschien. Später dagegen war er sich seiner Selbständigkeit bewußt; es ist bezeichnend, daß er in den „Erinnerungen“ (vgl. o. S. 70) schrieb, Goethe sei „in seiner Weise“ ihm vorangegangen: so war er, Carlyle, ihm auf freie, selbständige Art nachgefolgt. — Vgl. Wilh. Schmidt, Kampf um den Sinn des Lebens II, 110.

Dieselbe Stellung wie zu Goethe — eine Stellung also des selbsttätigen Empfangens und des lebenslänglichen Dankes für die ihm zu teil gewordenen Erleuchtungen — nahm Carlyle zur gesamten neueren Literatur Deutschlands ein, je mehr er mit ihr bekannt wurde. Da der Goethe der „Wanderjahre“ ihm den Schlüssel zu einem einheitlichen Verständnis derselben bot, betrachtete er sie auch in ihrer Gesamterscheinung als eine Führerin zu religiöser Weltanschauung in neuzeitlicher Denkform und schöpfte aus ihr dankbar neue Bestätigung und Befestigung der durch Goethe in ihm geweckten Gedanken. Früher hatte Carlyle ja, die Verschiedenheit der einzelnen Schriften und Schriftsteller zwar nicht übersehend, aber zurückstellend, mit feinem Ahnungsvermögen in der zeitgenössischen Literatur Englands wie Frankreichs als gemeinsamen Grundzug in theoretischer und praktischer Hinsicht den „Mechanismus“ erkannt (vgl. o. S. 31 f. 35 ff.; Reinfred 92 f. 102 f.; S. R. 99. 140. 190 f.; S. S. II, 52 f.; Briefw. zw. G. u. C., S. 202; Op. XXVII, 63 ff.; XXVIII, 231), dessen Konsequenzen jedes idealistische Denken und Handeln unmöglich zu machen schienen. Dem gegenüber war es nun für Carlyle eine hocherfreuliche Entdeckung, daß die deutsche

Literatur dahin gelangt sei, das, was bisher schroff gegeneinander stand, fest zu verknüpfen: Wissen und Glauben, freies Forschen und religiöses Leben; daß sie also auf einer Stufe stehe, auf der der Materialismus überwunden sei und eine neue idealistische Lebensauffassung sich siegreich behaupte. Wie Carlyle am 23. Mai 1830 an Goethe schreibt: „Unter Ihnen und Schiller hat sich in der deutschen Literatur eine neue Blütezeit entfaltet, wie sie bis jetzt noch in keiner andern Literatur zu rechter Entwicklung gelangt ist, aber voll der reichsten Aussicht für sie alle: nämlich ein Zeitalter neuer Vergeistigung und neuen Glaubens mitten in dem alten Zweifel und Leugnen, gleichsam eine neue Offenbarung der Natur und der Freiheit und Unendlichkeit des Menschen, worin Ehrfurcht wieder vereinbar gemacht wird mit Wissen und Kunst und Religion eins sind" (Briefw. zw. G. u. C., S. 218; vgl. Op. XXVI, 65 f.; XXVII, 346 f. 381 f.; S. S. II, 51 f.). So wurde ihm die „höhere Literatur Deutschlands" (S. S. II, 51; Op. XXVII, 346) die weitaus wichtigste Zeiterscheinung, die er dann der französischen Revolution, als deren positive Ergänzung, gegenüberstellen konnte: „Liegt nicht hier, da die alte materielle oder praktische Welt sozusagen in Feuer aufgegangen ist, die Prophezeiung und die Dämmerung einer neuen geistigen Welt, die den Vorläufer bildet für weit edlere, größere, neue praktische Welten?" (S. S. III, 284; vgl. II, 51 f.). Deshalb hörte Carlyle nicht auf, in Veröffentlichungen wie in Privatgesprächen und Briefen nicht allein auf Goethe, sondern auf die neuere deutsche Literatur überhaupt hinzuweisen: dem gebildeten Geist, der die Religion nicht mehr auf dem alten Weg in sich aufnehmen könne und deshalb einen neuen Weg suche, könne die deutsche Literatur ganz unschätzbare Dienste leisten (Early Life II, 269; vgl. Op. XXVI, 65 f.), wobei Carlyle außer Goethe besonders Schiller und Jean Paul (Op. XXVI, 22 f.) im Auge hatte

(Early Life II, 269; 12. Vorlesung über Literaturgeschichte, 1838).

Je tiefer aber Carlyles Einsicht in die Art und geschichtliche Bedeutung der neueren deutschen Literatur wurde, desto klarer erkannte er, daß die neue „Blütezeit" nicht hätte anbrechen können ohne die Vorarbeit und Mitarbeit der deutschen Transzendentalphilosophie, insbesondere Kants. Zwar übte die kritische Philosophie auf Carlyles Entwicklung zum ewigen Ja keinen direkten fördernden Einfluß aus; die Äußerungen, die aus der Zeit vor 1826 erhalten sind (E. Lett. I, 332 f.; Two Note Books 41 f. 46; Leben Schillers, S. 158–168), zeigen, daß Carlyle, obwohl er sich zu den tiefforschenden Deutschen noch eher hingezogen fühlte als zu der oberflächlichen einheimischen Philosophie (vgl. E. Lett. I, 333), doch von Kants dunklem Tiefsinn, von der „furchtbaren Armee von ersten Prinzipien", von dem „ungeheuren" Wald von „Terminologien und Definitionen" (Leben Schillers, S. 159) zurückgeschreckt wurde, sich intensiver mit der deutschen Metaphysik zu beschäftigen. Was ihn dem ewigen Ja zuführen sollte, fand Carlyle zunächst und zumeist durch die Beschäftigung nicht mit Kant, sondern mit Goethe. Die neue Betrachtungsweise, durch die er „die mechanische Philosophie" (z. B. S. S. II, 52) überwand, jene Erkenntnis, daß die gesetzmäßig, mechanisch verlaufenden Vorgänge in Natur und Geschichte nichts anderes seien als die Gewänder und Symbole einer übersinnlichen Wirklichkeit (vgl. o. S. 9–14), entnahm Carlyle nicht der kritischen Philosophie, sondern dem „Faust" (z. B. den Worten des Erdgeistes) und dem „Wilhelm Meister" (z. B. der Symbolsprache in der pädagogischen Provinz der „Wanderjahre").

Allein später, in den Jahren von 1826 an, als Carlyle die Kant'sche Philosophie näher kennen lernte, wurde er sich darüber klar, wieviel sie durch ihren idealistisch-phänomenalistischen

Charakter dazu beitrage, die materialistische Weltanschauung zu überwinden. Zwar ist es auch für die Jahre 1826 ff. nicht wahrscheinlich, daß Carlyle sich mit Kants eigenen Schriften eingehend befaßte: er las „Die Kritik der reinen Vernunft" weniger, um ihren Tiefsinn zu erforschen, als um einen selbständigen Eindruck von Kants Gedankenarbeit zu bekommen und sich ein eigenes Urteil über den Königsberger Philosophen bilden zu können. Aber durch seine Lektüre von Friedrich und August Wilhelm Schlegel, von Fichte und Schelling, vor allem von Novalis, den er 1827 kennen lernte — in der Ausgabe seiner Werke von Ludwig Tieck und Friedrich Schlegel, 2 Bände, Berlin 1826: Op. XXVII, 1; Novalis wird in Carlyles Schriften erstmals in dem Aufsatz „State of German Literature" erwähnt, Op. XXVI, 73 —, wurde er tiefer in Kants Lehre eingeführt. Jetzt fand er für die poetische Analogie, wodurch ihm zuerst die idealistische Denkweise ermöglicht wurde — der Mechanismus der Erscheinungen das lebendige Kleid der Gottheit (vgl. o. S. 9) — bei Kant gleichsam den Beweis, die theoretische Begründung.

Begierig nahm er die Anschauung auf, die er wohl als den Grundgedanken der „transzendentalen Ästhetik" und „Analytik" betrachtete (ähnlich wie Fichte; vgl. Op. XXVII, 25), daß die uns umgebende Welt der Dinge, erkenntnistheoretisch angesehen, nichts anderes ist als eine Welt von Erscheinungen, als das Erzeugnis unseres Geistes: aus dem in den Anschauungsformen von Raum und Zeit gegebenen „Mannigfaltigen der Empfindungen" schafft der menschliche Verstand sich kraft der ihm innewohnenden synthetischen Funktionen die Welt der Objekte. Also ist die Voraussetzung, von der der Materialismus ausgeht, die Annahme der absoluten Realität der materiellen Welt, falsch. „To a Transcendentalist, Matter has an existence, but only as a Phenomenon: were we not there, neither would it be

there . . . it depends for its apparent qualities on *our* bodily and mental organs; having itself *no* intrinsic qualities; being, in the common sense of that word, Nothing" (Op. XXVII, 24 f.).

Während Kants Kategorienlehre Carlyle vielleicht etwas zu kompliziert war, sagte die durchsichtigere *Raum- und Zeit-Theorie* der „transzendentalen Ästhetik" ihm sehr zu: sie galt ihm als der eigentliche Kern einer theoretischen Widerlegung des Materialismus, als die (negative) Vorbereitung einer religiös-idealistischen Weltansicht (vgl. Op. XXVII, 25 f.; S. R. 46. 220 ff.; Reinfred 97 ff.; Lect. on the H. of Liter. 205).

Besonders bedeutsam erschien ihm Kants Gegenüberstellung von *Verstand und Vernunft*; sie kam ihm „lange als das große Charakteristikum der Kantschen Philosophie" vor (Op. XXVI, 81), als der wichtigste Unterschied zwischen Kant und Hume (vgl. Op. XXVII, 27). Die „Transzendentalisten" erkennen im Menschen außer dem Verstand, dessen Provinz die Erfahrung ist (vgl. Op. XXVI, 82; XXVII, 27), ein höheres Vermögen an: „Reason (Vernunft), the pure, ultimate light of our nature; wherein, as they assert, lies the foundation of all Poetry, Virtue, Religion; things which are properly beyond the province of the Understanding, of which the Understanding *can* take no cognisance, except a false one. . . . . All true Christian Faith and Devotion, appear, so far as we can see, more or less included in this doctrine of the Transcendentalists; under their several shapes, the essence of them all being what is here designated by the name Reason, and set forth as the true sovereign of man's mind" (Op. XXVII, 27 vgl. XXVI, 81 ff.; Wotton Reifred 61 ff. 98 f.).

Es ist begreiflich, daß Carlyle diese Unterscheidung hoch schätzte und dankbar übernahm. Denn sie brachte zum Ausdruck, was er selbst jetzt lebhaft empfand: daß Wissen und

Glauben, Metaphysik und moralisch-religiöses Leben zwei getrennte Gebiete seien, daß weder der forschende Verstand die Rechte des religiösen Gemüts verletzen, noch Glaubenssätze, wie sie im Namen der Religion als autoritativ verkündigt werden, gegen die intellektuellen Normen verstoßen dürfen.

Weil Kant ihm auf diese Weise für die Überzeugungen, die durch die Lektüre Goethes in ihm entbunden worden waren, die theoretische Grundlage bot, fühlte Carlyle sich auch in seiner Dankesschuld. „Für mich hat die deutsche Transszendentalphilosophie den schottischen und französischen Skeptizismus sozusagen verschlungen und verdrängt; die ganze unsichtbare Welt von Spinnweben, worin ich jahrelang in blindem, leidenschaftlichem Forschungstrieb mein Leben verlor, ist jetzt total vernichtet" (an Chalmers, 20. Febr. 1847).

Freilich stand es Carlyle zeitlebens fest, daß er Goethe ungleich mehr verdanke, als Kant und den andern deutschen Idealisten. Zuerst mußte er Goethe begegnen, um unter seinem Einfluß eine Lebensrichtung zu gewinnen, wie sie der eigenen innersten Art entsprach. Dann erst konnte Kant, weiterhin „die deutsche Transzendentalphilosophie" überhaupt, ihm den Dienst tun, die entgegenstehenden Ansichten, die theoretisch noch nicht überwunden waren, für ihn endgültig aus dem Feld zu schlagen. (Der Einfluß der deutschen Transzendentalphilosophie auf Carlyles innere Entwicklung ist also sowohl bei Dilthey als bei Hensel überschätzt.)

Dadurch wird die Stellung begreiflich, die Carlyle der kritischen Philosophie in der Geschichte zuweist: die materialistische Metaphysik brachte die Negationen, die „spekulative" (d. h. nach dem Zusammenhang die Transszendentalphilosophie, S. S. II, 51) zerstörte sie und reinigte so das Feld für den Neuaufbau einer positiven Weltanschauung durch die höhere Literatur Deutschlands. Das Feuer des

Zweifels mußte das Zweifelhafte zerstören, damit das Gewisse ans Licht kommen konnte: durch die Kant'sche Lehre sind „der Pyrrhonismus [Humes] und der Materialismus [Diderots] verschwunden, . . . und ein Glaube an die Religion ist für den wissenschaftlich gebildeten Geist wieder möglich und unvermeidlich" (S. S. II, 51). Der „Anfang einer neuen Offenbarung der Gottheit" liegt jedoch nicht in den Schriften der Philosophen, sondern „in the higher Literature of Germany" (S. S. II, 51), d. h. vor allem in Goethe.

c) Endergebnis der inneren Entwicklung Carlyles.

Es bleibt noch übrig, das Endergebnis der inneren Entwicklung Carlyles zu skizzieren. Nach zehnjährigem Suchen und Ringen (vgl. E. Life I, 342 f.) hatte Carlyle mit deutscher Hilfe, insbesondere durch sein Studium Goethes, erlangt, worauf seine geistige Organisation von Anfang an hinzielte: die Lösung des Widerspruchs zwischen intellektueller Gewissenhaftigkeit und religiösem Gemüt in Gestalt einer einheitlichen Weltanschauung, eines calvinischen Christentums in moderner Denkform; eine Lösung, die nachträglich die kritische Philosophie in ihm noch befestigte.

Die Welt erschien Carlyle nun nicht mehr als eine unermeßliche tote Maschine, sondern als das lebendige Kleid der Gottheit. Was geschieht, vollzieht sich nach ewigen, unveränderlichen Gesetzen, den konstanten Lebensäußerungen der Gottheit. Man darf die Welt mit einer Maschine vergleichen, wenn man die Einheitlichkeit und Gesetzmäßigkeit alles Geschehens veranschaulichen will (S. R. 221 f.); aber man läuft dabei Gefahr, die wundervolle Lebendigkeit des Universums, in allen seinen Teilen, aus dem Auge zu verlieren. „Carlyle schaute dies ganze System von sichtbaren oder geistigen Erscheinungen als eine

Manifestation des Willens Gottes in konstanten, nicht mechanischen, sondern dynamischen Kräften an" (E. Life II, 5; vgl. S. S. III, 34; Wotton Reinfred 120 f.).

Damit fallen die speziellen Wunder, die vermeintlichen Unterbrechungen des Naturlaufs, dahin. Gleichförmig und unerbittlich, ohne Aufhören und Ausbleiben, folgt Wirkung auf Ursache. Was, insbesondere in alten religiösen Überlieferungen, von zeitweiliger Aufhebung der Naturgesetze erzählt wird, ist unglaubhaft und erklärt sich aus ungenügender Kenntnis der Naturtatsachen: „Es ist so gewiß, wie eine mathematische Wahrheit, daß nichts derart je gewesen ist oder sein kann"; „Wundergeschichten sind so wenig die wahren Berichte von wirklichen Begebenheiten, als die Theorie der Epizyklen eine korrekte Erläuterung der Planetenbewegungen war" (E. Life II, 3). Aber Carlyle hört deshalb nicht etwa auf, das Universum als Stätte göttlicher Offenbarung zu betrachten. Weit entfernt von dem anmaßenden Verfahren der „siegreichen Analyse" (Fr. R. I, 32. 38. 56), der „Ursache- und Wirkungsphilosophie" (S. R. 30. 57 ff.; H. A. I, 9), d. h. einer leichtfertigen, trivialen Aufklärung, die alles, auch das Unbegreifliche, begreifen oder wenigstens widerlegen zu können meint, blickt Carlyle auf die Welt mit ehrfurchtsvollem Staunen: in ihrer Gesamtheit wie in allen ihren Einzelheiten ist sie ihm ein unaufhörliches, lebendiges Wunder, eine ununterbrochene schauerlich-schöne Offenbarung des Unschaubaren (vgl. S. R. 46 f. 56. 57 ff. 162. 179. 221 ff. 228 f.; E. Life II, 3. 238. 330 f. 342 f.; Fr. R. II, 108; H. H. 13. 68. 98; S. S. II, 382; H. A. II, 145).

Wenn so die verborgene Gottheit sich in der ganzen Fülle der gegebenen Tatsachen dem Menschengeist offenbart, so kann der Bibel nicht mehr ausschließliche Autorität zukommen. Aber in demselben Augenblick, wo die Heilige Schrift ihre absolute Geltung verliert, werden alle andern Bücher, ja auch

die „ungeschriebene" Literatur, also das gesamte Geschehen in Natur und Menschengeschichte, auf die Höhe einer Bibel, d. h. einer authentischen Urkunde göttlicher Offenbarung, erhoben (vgl. S. R. 153. 168. 190. 220. 223; E. Life II, 16; H. A. I, 46; S. S. I, 182; II, 437 ff.; III, 288; Op. XII, 9. 17; Novalis III, 156. 158. 291. 304). Es ist also müßig, über „Inspiration" sich zu streiten; denn daß das große Buch der Natur- und Geschichtstatsachen, das allein Bibel, Buch Gottes, heißen kann, inspiriert, von göttlichem Geist durchweht ist, das ist dem religiösen Menschen unmittelbar gewiß: „ich sah, wie die Gotteshand es schrieb" (S. R. 168).

Der Inhalt der göttlichen Offenbarung ist der Herrscherwille Gottes. Sein geheimnisvolles ewiges Ziel in immer neuen Unterzielen enthüllend, bringt er sich in aller Wirklichkeit zur Geltung, unbedingt und mit unerbittlicher Konsequenz. Auch in der Menschenwelt. Alle Ereignisse der Geschichte sind Gottes Werk, eine fortwährende Bezeugung seiner Macht und Durchführung seines Gesetzes. Des Menschen Bestimmung ist, Gottes Willen in den gegebenen Tatsachen treu zu erforschen und ihm gemäß zu handeln, also ein Leben der Ehrfurcht, der Entsagung und der Arbeit zu führen. Tut er das, so ist er stark und erfolgreich; andernfalls hat sein Ungehorsam schlimme Strafen zur Folge (vgl. E. Life II, 5 ff. 15 ff.; S. S. I, 66 f.; II, 70 ff. 147. 221. 268. 293 f. 298 ff. 301. 395; III, 9–16. 22. 131. 170. 186 f. 197 ff. 218. 229. 276 ff.; Fr. R. I, 61. 68 f. 237; III, 211 f. 336 f; H. H. 12. 87; Op. XII, 223; XV, 146; XVI, 197).

So ist Carlyle, wie Froude ihn nennt (E. L. II, 2), „Calvinist ohne die Theologie": die Lebensanschauung, die er durch den Goethe der „Wanderjahre" gewonnen hat, ist im Grund nichts anderes als ein unerschütterlicher und lebhaft sich betätigender Glaube an die göttliche Weltregierung. „First must the dead Letter of Religion own itself dead,

and drop piecemeal into dust, if the living Spirit of Religion, freed from this its charnel-house, is to arise on us, newborn of Heaven, and with new healing under its wings“ (Op. I, 92 = S. R. 100); das hatte Carlyle an ſich ſelbſt erfahren. Was aber dann bei ihm in dem neuen Körper, in der neuzeitlichen Denkform lebte, war in der Tat der alte Geiſt, die calviniſche Religioſität von Carlyles ſchottiſcher Heimat.

II. Kapitel.

Die allgemeinen Grundlagen von Carlyles Glauben an einen Fortschritt in der Geschichte.

In der Überzeugung, daß das Universum das lebendige Kleid der Gottheit sei, das von Gott selbst auf dem Webstuhl der Zeit immerfort gewoben werde, war für Carlyle grundsätzlich der Glaube enthalten, daß die Menschheit im Fortschreiten begriffen sei, einem unbekannten, immer bekannter werdenden Ziel entgegen. Es sind zunächst die allgemeinen Grundlagen dieses Glaubens darzulegen:

a) Die religiöse Gewißheit, daß die Geschichte Verwirklichung eines göttlichen Plans ist,

b) die ethische Anschauung von der Bestimmung des Menschen zur Arbeit.

a) Religiöse Gewißheit, daß die Geschichte Verwirklichung eines göttlichen Plans ist.

Carlyle war überzeugt, daß alles Sein und Werden in und außerhalb der Menschenwelt nicht zufällig, sondern sinnvoll sei, und daß das Geschehen, obwohl es nur auf dem Wege fortwährenden Entstehens und Vergehens erfolgen kann, doch bleibende Resultate hervorbringe.

Unter der Sinnlosigkeit des Geschehens hatte Carlyle in der Zeit des ewigen Nein so hart gelitten. Das Lebensgetriebe, von dem er sich umgeben sah, schien ihm völlig

zwecklos, ohne Ziel und Bestimmung dahinzurauschen (S. R. 143). Es kam ihm vor, als ginge die Geschichte ihren Weg herzlos und gleichgültig gegen der Menschen Glück und Unglück, ja auch gegen ihre Rechtschaffenheit oder Sünde (S. R. 140), in unbegreiflicher Willkür sich überhaupt an keine Norm haltend. Es mag ihn oft eine Stimmung beseelt haben, wie die, welche in der folgenden Stelle des Sartor zum Ausdruck kommt: „Diese große Erd- und Himmelskugel bedeutet nichts weiter als einen ungeheuren närrischen Kreisel (whirligig), wo Könige und Bettler, Engel und Teufel, Sterne und Straßenkehricht chaotisch durcheinander gewirbelt werden" (S. R. 27, Early Life II, 87; vgl. Op. XXVII, 372).

Aus dieser bitteren, ehrfurchtslosen Geschichtsbetrachtung führte ihn sein neuer religiöser Idealismus des ewigen Ja heraus. Nun erkannte Carlyle in allem, was „in dieser Welt unter dem Mond" (S. S. II, 439) geschieht, ein sinnvolles Tun der Gottheit; er war fortan überzeugt, daß überall eine weise Ordnung, ein fein ausgedachter Plan zugrund liege: „Könnten wir in die Rechnungsbücher des aufzeichnenden Engels über eine Reihe von Jahrhunderten hineinblicken, so wäre nichts Zufälliges darin zu finden" (Op. XIX, 8). — Mit Vorliebe betonte Carlyle die praktische Folgerung, die sich daraus ergibt: weil alle Geschichte einen tiefen göttlichen Sinn hat, ist es unsre Aufgabe, den Willen Gottes, der in den Ereignissen und Personen enthalten ist, verständnisvoll herauszulesen und zu erfüllen. „Ereignisse sind geschriebene Lehrsätze, die in ungeheurer hieroglyphischer Bilderschrift leuchten, daß jeder sie lesen und kennen möge" (S. S. I, 44; vgl. S. R. 168); und jedes Menschenleben ist „eine kurze Strophe oder ein gelegentlicher Vers, von den höheren Mächten gedichtet, zum besten des denkenden und nicht denkenden Universums veröffentlicht" (H. A. I, 45 f.). Es ist allerdings schwer, den Wahrheitsgehalt geschichtlicher Er-

scheinungen richtig zu erkennen: es kostet angestrengtes Nachdenken, „jenes mystische, im Himmel geschriebene Sanskrit zu entziffern und in die menschliche Sprache zu übersetzen" (H. A. I, 47); — schwer insbesondere für den Historiker, der jede Überlieferung aus der Vergangenheit, jeden Bericht aus der Gegenwart vielfach unvollkommen finden muß (vgl. H. A. I, 8. 34 ff.), der deshalb völlig im Unrecht wäre, wollte er sich anmaßen, alles zu erklären, alles „auf eine tote Logikformel zurückzuführen" (S. R. 222; H. A. I, 8; Op. XXVIII, 205). Dennoch ist es für jeden, der bereit ist, aus den Tatsachen Gottes sich belehren zu lassen, wohl möglich, deren geheimnisvollen Sinn hinreichend zu erfassen (vgl. S. S. II, 437 ff.), zumal wenn ihm Geschichtsforschung und Literatur die rechte Deutung vermitteln (vgl. S. R. 218 f.; H. H. 230 f.; Op. XXVII, 166 f.).

Wahrhaft sinnvoll aber ist die Geschichte erst dann, wenn nicht bloß den einzelnen historischen Erscheinungen eine einzelne Idee der Gottheit, sondern dem Gesamtgeschehen ein Gesamtgedanke zugrunde liegt, wenn in und hinter allem Geschehen eine überlegene *Weisheit* ordnend waltet, einen einheitlichen Zweck verfolgt, einen „Grundplan" (S. R. 222) durchführt.

In dieser Anschauung ist der *Glaube an einen Fortschritt in der Geschichte* unmittelbar enthalten. Denn der Gesamtplan entfaltet sich nach der einzig brauchbaren Analogie menschlichen Wirkens, aus kleinen, unscheinbaren Anfängen zu immer größerer Vollkommenheit, zu immer schönerer Verwirklichung in der Erscheinungswelt. Also ist das geschichtliche Geschehen, obwohl Stillstand, Schwankung, Rückgang zeitweilig unvermeidlich ist, doch im Grunde eine fortschreitende, aufwärtsstrebende Bewegung. —

Diese Bewegung hat ferner, *obwohl sie nicht anders als auf dem Wege steten Werdens und Vergehens erfolgen kann, doch bleibende Ergebnisse.* In der oft so trostlosen Stimmung seiner mechanistischen Jahre

hatte Carlyle die bittersten Qualen deshalb gelitten, weil ihm das Gesetz der Veränderlichkeit alles Irdischen unbarmherzig, mit unheimlicher Übermacht in der Menschenwelt zu regieren schien: nichts habe Bestand und Dauer; was entstehe, trage von Anfang an den Keim zu völligem Untergang in sich und falle früher oder später der Vernichtung anheim. Zur Illustration darf wohl eine Stelle aus Sartor verwendet werden, die, obwohl sie in dem Kapitel „Getting Under Way" steht, doch ihrem Inhalt nach schon ganz zum ewigen Nein gehört: „Es bleibt immer wahr, daß Saturn oder Kronos, oder was wir Zeit nennen, alle seine Kinder verschlingt. Nur durch unaufhörliches Rennen, durch unaufhörliches Arbeiten kannst du ihm, für etwa siebzig Jahre, entfliehen; aber auch dich verschlingt er zuletzt" (S. R. 111). Wenn alle Erdendinge so völliger Vernichtung anheimfallen, so schien es Carlyle, könnte ebensogut, oder besser, alles Geschehen ungeschehen bleiben; die Geschichte habe ja doch kein Resultat, kein bleibendes Ergebnis: „alles, was wir getan haben, ist ein für allemal getan und für uns vernichtet, und wir müssen es stets wieder von neuem tun" (S. R. 112). So empfand er es mit einer fast schwermütigen Trauer, wie rasch und unaufhaltsam die Gebilde und Gestalten unsrer Welt ihrem Ende zueilen, um spurlos zu verschwinden. — Vgl. Wotton Reinfred 47.

Noch in den späteren Jahren zeigen sich die Nachwirkungen dieser trüben Geschichtsbetrachtung; so in der bezeichnenden Stelle der French Revolution II, 108 f.: „Alle menschlichen Dinge sind in beständiger Bewegung und streben nach unabänderlichen Gesetzen Phase auf Phase einem vorgeschriebenen Ziele zu. Die Saat, die gesät ist, wird aufgehen. Auf den blühenden Sommer folgt der welkende Herbst: so verhält es sich nicht nur mit den Saatfeldern, sondern mit allen Ordnungen, Philosophien, Gesellschaften, französischen Revolutionen, kurz mit allem, was der Mensch tut. Im An-

fang liegt das Ende und alles, was dahin führt, wie in der Eichel die Eiche und ihr Geschick. Das ist ernsthaft genug, wenn man es nur bedenken wollte. . . . Ja, es ist furchtbar, wie wir so tief eingehüllt, so versenkt sind in das große Geheimnis der Zeit; wie wir Söhne der Zeit sind, aus der Zeit gebildet und gewoben, und wie über uns und über allem, was wir haben oder sehen oder tun, geschrieben steht: Ruhe nicht, eile vorwärts, deinem Schicksal entgegen!" (vgl. E. Life II, 351 f.; H. A. I, 127 f.). — Aber seitdem Carlyle das Universum als das lebendige Kleid der Gottheit, als die sichtbare Verkörperung einer transzendenten Wirklichkeit hatte anschauen lernen, trat an die Stelle herber Trauer über das rastlose Kommen und Gehen der geschichtlichen Erscheinungen eine staunende Ehrfurcht vor dem Walten einer ewigen, in Zeitsymbolen sich offenbarenden Macht. Nun erschien ihm alle Geschichte als Lebensäußerung des göttlichen Herrscherwillens.

Damit war einmal der Wahn überwunden, als habe nichts, gar nichts in der Menschenwelt Bestand. Denn in jedem Ereignis liegt etwas Unvergängliches, Ewiges verborgen: jene Kraft, die es hervorbrachte, jener Gedanke, der sich darin verkörperte. „Das Äußere schwindet dahin in raschem, endlosem Wechsel; das Innerste ist gestern und heute und dasselbe auch in Ewigkeit" (H. H. 139). „Nur die Zeitschatten sind vergangen oder vergänglich; das wirkliche Wesen alles dessen, was da war und ist und sein wird, ist eben jetzt und immerdar" (S. R. 226 f.; H. H. 243; Op. XII, 16). — Dieselbe Überzeugung Carlyles fand noch präziseren Ausdruck in der Anschauung von der Idealität der Zeit, wobei Kant bestimmend einwirkte (vgl. o. S. 76 f.). Das Nacheinander zeitlichen Geschehens ist in Wirklichkeit ein unaufhörliches Jetzt ewig lebendigen Seins. Zeit und Raum sind, bildlich ge-

sprochen, nichts anderes als „die Grundfarben unsrer Traumgrotte“ (S. R. 46), „die Kette und der Einschlag der Leinwand, worauf alle unsre Träume und Lebensvisionen gemalt werden“ (S. R. 46. 225), d. h. die Formen unseres gesamten Geisteslebens (Thought-forms Op. I, 209 = S, R. 227; forms of the human soul, Laws of Thought Op. XXVI, 166); sie haben keine metaphysische Realität: „es gibt keinen Raum und keine Zeit“ (S. R. 46. 225 ff.; E. Life II, 233; Op. XXVI, 166; XXVII, 25 f.), sie sind „nicht Gott, sondern Geschöpfe Gottes“ (S. R. 226. 46; Op. XXVII, 25 f.). Wer sich, etwa mit Hilfe eines zeitaufhebenden Wunschhütleins (S. R. 225 ff.), der „Illusion“ der Zeit (S. R. 229) entledigen könnte, der käme nicht in ein leeres Nichts, sondern in die volle Wirklichkeit, der schaute „die glänzendste Pracht Gottes“, die uns eben durch die Zeit verhüllt ist (vgl. S. R. 227). — Vgl. Reinfred 97. 99.

Darin aber, daß das geschichtliche Geschehen die in der Anschauungsform der Zeit uns zum Bewußtsein kommende Lebensbetätigung des ewigen Willens der Gottheit ist, liegt nicht nur die Gewißheit: die geschichtlichen Erscheinungen sind nach ihrem Wahrheitsgehalt (vgl. Op. XII, 16) unvergänglich, sondern zugleich die andere: die Geschichte ist kein vergebliches Geschehen. Als Werk, als Machtwirkung Gottes kann sie nicht erfolglos sein, nicht „ebensogut auch ungeschehen bleiben“. Was sie leistet, ist zunächst, in jedem Augenblick ihres Verlaufs, Bezeugung der göttlichen Macht: sie zeigt, mit welcher Energie die Gottheit regiert und ihre Gesetze handhabt. In ihrem Gesamtgang aber ist sie Verwirklichung eines göttlichen Plans (vgl. o. S. 85): erst dann hat der Geschichtsverlauf wirklich ein großes, einheitliches Resultat, wenn die wirkenden Kräfte nicht nur gleichsam spielend in immer neuen Gestalten sich darstellen, sondern in ernster Arbeit zur Realisierung eines Endzwecks der Gottheit sich betätigen. Die inneren Gesetze, die göttlichen Grundgedanken

und Grundkräfte der Menschenwelt verwirklichen und betätigen sich im Lauf der Geschichte auf immer vollkommenere Weise, indem sie unter Benutzung des Ertrags der jeweiligen Vergangenheit aus dem Material, das die Gegenwart ihnen jedesmal bietet, sich fortwährend wirksamer entfalten, um dem übergeschichtlichen Ziel der Geschichte näher zu kommen.

Am Schluß der „Charakteristik unsrer Zeit" (1831) hat Carlyle seine Ansicht so ausgesprochen: „Unsre Lage wäre allerdings traurig, wenn wir nur dies wüßten, daß der Wechsel allgemein und unvermeidlich ist. . . . Aber der Verehrer der Vergangenheit trauert nicht über ihr Scheiden, wie einer, der völlig aller Hoffnung beraubt ist. Die wahre Vergangenheit vergeht nicht; nichts Wertvolles in der Vergangenheit vergeht, nichts Wahres oder Gutes, das je von einem Menschen verwirklicht wurde, stirbt oder kann sterben; es ist noch alles hier und — ob wir davon wissen oder nicht — lebt und arbeitet in endlosem Wechsel. Wenn alle Dinge, um uns deutscher Ausdrucksweise zu bedienen, für unsre Anschauung in einem Element der Zeit und daher der Sterblichkeit und Veränderlichkeit existieren, so beruht doch die Zeit auf der Ewigkeit: das wahrhaft Große und Vortreffliche nimmt seine Grundlage und seinen Stoff aus der Ewigkeit, wird uns als Ewigkeit im zeitlichen Gewande offenbart. So geht nirgends, weder in Dichtkunst noch in Gottesverehrung, Kunst oder Gesellschaft etwas verloren, wenn eine Form in die andre übergeht. Nur die Oberfläche, der Körper sozusagen, wird alt und stirbt; unter dem sterblichen Körper liegt eine Seele, die unsterblich ist, die sich in schönerer Offenbarung neu verkörpert; und die Gegenwart ist die lebendige Totalsumme der ganzen Vergangenheit" (S. S. II, 48; Op. XXVII, 388; H. H. 58). Die innere Wesenheit, der Wahrheitsgehalt der geschichtlichen Erscheinungen fällt also nie dem Untergang anheim, sondern wirkt, nachdem die

äußere Form zerbrochen ist, mit unverminderter Kraft zu neuen, wertvolleren Ergebnissen weiter (vgl. H. H. 88; S. S. III, 155; Op. XXVII, 388).

Als Bild für das Fortwirken des Vergangenen, für den lebendigen Zusammenhang des längst Geschehenen mit dem jetzt Geschehenden und dem künftig Werdenden verwendet Carlyle mit Vorliebe die poesievolle Anschauung der Eddha von der Weltesche Ygdrasil. Ihre Wurzeln hat die Esche tief unten in den Räumen Helas, „zwischen dem ältesten Totenstaub der Menschheit"; ihre Zweige breiten sich himmelhoch aus, „bis über die Sterne": dennoch ist sie immer und überall derselbe Baum des Lebens; das kleinste Blättchen und die tiefste Wurzelfaser stehen miteinander in Verbindung. So wirkt auch die fernste Vergangenheit auf die späteste Zukunft, und es sind in allen Jahrhunderten dieselben Kräfte, die, in fortwährender tätiger Bewegung, die Geschichte durchwalten, regieren und zum Wachstum bringen (vgl. H. H. 28 f.; 143 f.; S. S. III, 46. 155. 300; Fr. R. II, 107 f.).

Wenn aber Carlyle das Entstehen und Sterben und Wiederneuwerden der geschichtlichen Gebilde, das Auf- und Niederwogen der in der Menschheit wirkenden Kräfte plastisch veranschaulichen will, so spricht er in der Sprache antiker Mythologie vom Phönix. Wie dem Wundervogel der Feuertod neues Leben, verjüngte Kraft bringt, so geht die menschliche Gesellschaft aus den Katastrophen, in denen sie vernichtet scheint, jedesmal mit erneuter und gesteigerter Lebensfähigkeit hervor. „Du wirst die Menschheit, wo du sie immer finden magst, in lebendiger Bewegung, in schnellerem oder langsamerem Fortschreiten finden. Der Phönix schwingt sich empor, schwebt mit ausgespannten Flügeln in der Luft und erfüllt die Erde mit seinem Gesang; oder er sinkt herab und opfert sich unter himmlischem Sterbegesang dem Flammentode, damit er einst um so höher emporschweben und um so heller singen

könne" (S. R. 214; vgl. 204 f. 211; Fr. R. I, 221; S. S. I, 40. II, 27 f.; Lectures on the H. of Literature 199; H. H. 56; Fichte II, 317 f.).

Die Selbstverständlichkeit, mit der Carlyle immer wieder zu diesen Bildern von der Weltesche und vom Phönix greift, zeigt zugleich, wie fest und lebendig in ihm der Glaube an einen Fortschritt in der Geschichte ist, wie entschieden seine Überzeugung ist: daß in dem geschichtlichen Geschehen unter wechselnden Formen ein ewiger Wille der Gottheit tätig ist und unter Verwertung der schon gewonnenen Resultate ein göttlicher Gesamtplan fortschreitend verwirklicht wird.

b) Ethische Anschauung von der Bestimmung des Menschen zur Arbeit.

Nach der ethischen Seite hin ist die Grundlage für Carlyles Glauben an einen geschichtlichen Fortschritt die Anschauung, daß die menschlichen Fähigkeiten auf praktische Betätigung, auf Arbeit angelegt seien.

Entsprechend seiner eigenen geistigen Organisation, die sich trotz aller entgegenstehenden Schwierigkeiten jederzeit energisch zur Geltung gebracht und seit der Zeit des Goethe'schen Einflusses auch ihren theoretischen Ausdruck gefunden hatte (s. o. S. 67 ff.), betrachtete Carlyle den Tätigkeitstrieb als die wichtigste Funktion der menschlichen Natur. Der Mensch ist nicht in erster Linie zum Lebensgenuß, sondern zur Arbeit veranlagt. Die Anthropologie verwirft unter den Definitionen, die den Menschen mit einem Tier vergleichen, die „französische", er sei „ein speisekochendes Tier", erkennt dagegen die andere, die englische und deutsche, er sei „ein hantierendes Tier" (Tool-using Animal), als zutreffend an (S. R. 34 f.); denn nirgends findet man den Menschen ohne Werkzeuge (S. R. 34). Genauere Beobachtung zeigt, daß ihm neben den äußeren Werkzeugen auch die inneren, die persönlichen nie fehlen, die

geistigen und körperlichen Fähigkeiten, deren er zur Arbeit bedarf (vgl. S. R. 103. 171; Rem. I, 248). Insbesondere ist er mit einem lebhaften Schaffenstrieb ausgestattet, der sich von früher Jugend an geltend macht (vgl. S. R. 79): „Mensch, liegt nicht in deinem innersten Herzen ein Geist tätigen Verfahrens, eine Kraft zur Arbeit? Brennt es nicht dort wie ein mühsam unterdrücktes, nie ruhendes Feuer, bis du den Geist entfaltest, bis du ihn in wohltätigen Tatsachen deiner Umgebung aufprägst (S. S. III, 241)?"

In der Ausrüstung des Menschen zur Arbeit gibt sich seine Bestimmung zur Arbeit kund. Als Symbol eines Gottes (vgl. S. R. 56. 207; H. H. 14; S. S. III, 353; vgl. unten), dessen Funktion die Weltregierung, die Arbeit der Weltregierung ist, in einem Universum, das „eine Gesamtsumme von Taten und Tätigkeiten", eine fortwährend geleistete und immer neu zu leistende Arbeit Gottes ist (vgl. Fr. R. II, 108; H. H. 29), auf einer Erde, die eine große Werkstatt ist (vgl. S. R. 84. 171), ist es die Aufgabe des Menschen, arbeitend seine Kräfte zu betätigen (vgl. S. R. 169 f.; S. S. II, 54): „Arbeit ist die Bestimmung aller Menschen auf Erden" (S. S. I, 18). Deshalb verdient niemand mehr Haß und Verachtung, als der Faule, der, anstatt tatkräftig zu handeln, alles nur darauf anlegt, sein Leben sich möglichst bequem zu gestalten und „mit Grazie müßig zu gehen" (S. S. III, 208. 243. 341 ff.): „Es gibt nur ein Monstrum in der Welt: den müßigen Menschen. Was ‚glaubt' er? Daß die Natur ein Hirngespinst ist, wo schlaues Betteln oder Stehlen bisweilen viel einbringt; daß Gott eine Lüge ist und daß der Mensch und sein Leben eine Lüge sind" (S. S. III, 243). Pflichtversäumnis, Ungehorsam gegen „das erste Naturgesetz" der Arbeit (S. S. I, 18) ist es auch, zu grübeln. Der Grübler vergeudet nutzlos seine besten Kräfte, indem er untersuchen will, wo er ist und warum er da ist und „ob er überhaupt arbeiten soll" (S. S.

II, 35). Aber der Mensch ist geschaffen, um zu arbeiten, nicht um zu spekulieren und skeptische Fragen zu stellen (S. S. II, 35; Rem. I, 8): „the end of Man is an Action, and not a Thought, though it were the noblest“ (Op. I, 126; vgl. Note Books 81; Reinfred 8. 10. 95; Wilh. Meister; Aristoteles).

Dieser Anschauung, daß der Mensch zur Arbeit veranlagt und bestimmt ist, entspricht unmittelbar die Gewißheit eines bleibenden Erfolgs menschlicher Arbeit, und damit der Glaube an einen Fortschritt in der Geschichte. Es ist undenkbar, daß ein Tun, das ja nichts anderes ist, als Gehorsam gegen Gottes Grundgebot, von der göttlichen Weltregierung völlig unterdrückt und vernichtet werden sollte. Vielleicht fällt der Erfolg einer geleisteten Arbeit nicht sofort in die Augen: vorhanden ist er gewiß. Denn „für jede nur denkbare Tat und Angelegenheit eines Menschen gibt es eine göttliche Botschaft oder eine ewige Weltordnung; wenn wir dieser treulich folgen, so wird die besagte Tat oder Angelegenheit erfolgreich sein, und das ganze Weltall wird sie unterstützen und sie über die schwankenden Widersprüche zu einem siegreichen Ziele führen“ (S. S. II, 76 f.). — Vielleicht geht ein treu und tapfer verrichtetes Werk scheinbar ganz unter; aber wenn es wirklich von den ewigen Gesetzen des Weltalls geboten war, wird es doch schließlich zum Erfolg durchdringen: „Der Puritanismus wurde an den Galgen gehängt, — wie die Gebeine der puritanischen Häuptlinge (vgl. S. S. I, 173; H. A. I, 289). Nichtsdestoweniger fuhr ihr Werk fort, in Erfüllung zu gehen. Alle wahre Arbeit eines Menschen, man hänge ihren Urheber an welchen Galgen man wolle, muß und wird zur Vollendung gelangen“ (H. H. 293). — Mag auch die bestgeleistete Arbeit früher oder später von den Menschen vergessen werden: jedes Gerücht ist kurzlebig, aller Nachruhm, auch wenn er gerecht ist, vergänglich; allein „ehrliche Arbeit, die du getreulich verrichtest, ist ewig wie der allmächtige Schöp-

fer, der Welterbauer selbst" (S. S. III, 161). — Mag insbesondere der Mensch nach den wenigen Jahren seines Lebens für immer dahingehen: „seine Werke folgen ihm nach", d. h. „was von Heldentum, was von ewigem Licht in einem Mann und seinem Leben war, ist mit sehr großer Genauigkeit den Ewigkeiten beigefügt, bleibt für immer ein neuer göttlicher Teil der Summe der Dinge" (Op. IX, 207; vgl. E. Life II, 418; H. H. 215. 268; S. S. III, 139. 155. 159 f.). — — Weil also Arbeit tätiger Gehorsam, praktische Ehrfurcht, Kämpfen „an Gottes Seite" (Op. VI, 9 f.) gegen „das große Reich der Finsternis" (S. R. 103) ist, so kann sie unmöglich vergeblich getan sein; denn „it is good to fight on God's side" (Op. VI, 9 f.).

Wenn somit jede wahre Arbeit irgendwie erfolgreich ist, dann hat nicht nur die Gesamtarbeit eines einzelnen Menschenlebens, sondern ebenso gewiß die Gesamtarbeit der ganzen Menschheit im Lauf der Geschichte ein sicheres und bleibendes Resultat; ein Gesamtergebnis, zu dem jedes Volk und jedes Zeitalter, ja jeder Mensch und jeder Augenblick sein Teil beiträgt. Also ist die Geschichte, sofern sie die große Arbeitsleistung der Menschheit ist, eine Bewegung, die von geringeren Anfängen zu höheren Stufen aufsteigt, d. h. eine fortschreitende Bewegung.

Zugleich ist in diesem Zusammenhang deutlich, daß Carlyles Glaube an den geschichtlichen Fortschritt kulturfreudig, kulturbejahend ist. Denn die Arbeit, die der Menschheit aufgetragen ist, ist eben Kulturarbeit, die ein gegebenes Chaos in einen Kosmos umschafft: „Was ungeordnet, wüst ist, sollst du ordentlich, regelmäßig, urbar machen, dir untertan und nutzreich. Wo immer du Unordnung findest, da steckt dein ewiger Feind, greife ihn schnell an, unterdrücke ihn, mache Ordnung aus ihm; einen Untertanen nicht des Chaos,

sondern der Vernunft, der Gottheit und deiner selbst! Grabe die Distel aus, die an deinem Pfade wächst, damit ein nützlicher Grashalm, ein Tropfen nahrhafter Milch dort an ihrer Stelle wachsen kann. Sammle die wertlosen weißen Flocken der wertlosen Baumwollstaude, spinne, webe sie, damit an Stelle überflüssiger Wirrnis gefaltete Stoffe entstehen und die nackte Menschenhaut bedecken mögen" (S. S. III, 241; vgl. S. R. 169 f.). — Selbstverständlich kennt Carlyle nicht nur Kulturfortschritt in Beherrschung der materiellen Natur, worauf die zwei letzten Sätze des Zitats besonders nachdrücklich hinweisen. Das Gedeihen der geistigen Kultur steht ihm viel höher (vgl. S. R. 149. 172. 197). Aber gegenüber Taines Versuch, Carlyle als einen in sich selbst zwiespältigen „Träumer" hinzustellen, muß betont werden, wie weit Carlyle davon entfernt ist, zu träumen, wenn er so entschieden und ohne Einschränkung auf materielle Kulturarbeit drängt. Auch gibt er damit keine von seinen idealistischen Voraussetzungen preis: denn indem der Geist um Beherrschung der äußeren Natur sich bemüht, erweitert er sein Herrschaftsgebiet und „erhebt das Natürliche zum Übernatürlichen", vervollkommnet er seine Fähigkeiten, indem er sie anwendet, so daß die jeweilige materielle Kultur das sichtbare Ergebnis der gleichzeitigen geistigen ist. „Jede Hütte, die der Mensch baut, ist sichtbare Verkörperung eines Gedankens, legt sichtbares Zeugnis ab von unsichtbaren Dingen" (S. R. 190; vgl. H. H. 233); also ist das bessere und schönere Haus das Resultat des höher entwickelten Geistes.

Den schon errungenen Kulturfortschritt veranschaulicht Carlyle, entsprechend seiner Anschauung vom lebendigen Zusammenhang alles Geschehens (s. o. S. 90), mit Vorliebe in der Weise, daß er die kleinen, wenig beachteten Anfänge großgewordener Kulturerscheinungen aufsucht, um durch den auffallenden Unterschied den Leser in Staunen zu setzen.

„Der, welcher zuerst bewegliche Lettern in Anwendung brachte und dadurch die Arbeit der Abschreiber kürzte, löste ganze Söldnerheere auf, kassierte die meisten Könige und Senatoren und schuf eine ganz neue demokratische Welt: er hatte die Buchdruckerkunst erfunden" (vgl. H. H. 232; H. A. II, 146). — „Die erste Handvoll pulverisierten Salpeters, Schwefels und Kohle schleuderte die Mörserkeule des Mönches Schwartz durch die Decke (vgl. Op. XXVII, 317); was wird die letzte bewirken? Nichts Geringeres, als die endlich unbestrittene Unterwerfung der Naturkraft unter den Gedanken, des bloß animalischen Mutes unter den geistigen" (vgl. S. R. 156). — „Es war eine einfache Erfindung des Viehzüchters der alten Welt, der es überdrüssig war, seinen trägen Ochsen so lange im Land umherzuschleppen, bis er ihn gegen Korn oder Öl vertauschen konnte: ein Stück Leder zu nehmen und darauf die bloße Figur eines Ochsen (pecus) zu kritzeln oder zu stempeln, es in die Tasche zu stecken und pecunia, Geld zu nennen. Dennoch wurde dadurch der Tausch zum Verkauf; Ledergeld ist jetzt Goldmünze und Papiergeld, und alle Wunder sind übertroffen: denn jetzt gibt es Rotschilde und eine englische Nationalschuld, und jeder, der ein paar Groschen in der Tasche hat, ist Souverän über alle Menschen — soweit seine Groschen reichen" (S. R. 33 f.). „Am Anfang hatten die Menschen nicht einmal einen Hammer, und doch baute Wren die St. Pauls-Kirche; nicht einmal eine artikulierte Silbe, und doch sind englische Literaturen entstanden. . . Arachne fing mit Zeigefinger und Daumen an und hatte nicht einmal eine Kunkel: jetzt siehst du Manchester- und Baumwoll-Gewebe, das für zwei Pence die Elle nackte Rücken bekleidet" (S. S. III, 159 f.; vgl. 155 ff. 238; I, 77; S. R. 213).

Um den Beispielen aus der Kulturgeschichte im engeren Sinn noch ein charakteristisches Beispiel aus der Völkergeschichte anzufügen, das sich auf die Begründung Neu-Eng-

lands durch 120 puritanische Auswanderer bezieht: „Heil dir, armselige kleine „Maiblume" aus Delft-Hafen, armes, gewöhnlich aussehendes Schiff, durch eine gewöhnliche Frachtgesellschaft für eine Summe in gutem Geld gemietet, mit Fadenwerg und Teer kalfatert, mit dem gewöhnlichsten Zwieback und Speck verproviantiert! Und doch war jede Argo, jedes wunderbare, in Liedern gefeierte Schiff der Seegötter nur ein lächerliches Hafenboot gegen dich: Jene segelten, mit oder ohne Erfolg, nach goldenen Vließen und dergl.; du kleine „Maiblume" hattest in dir einen wahren Prometheus-Funken: den Lebensfunken der größten Nation unsrer Erde; denn so können wir die transatlantische sächsische Nation schon nennen. Sie suchten die Freiheit, eine Predigt nach ihrer eigenen Weise zu hören, diese Puritaner auf der „Maiblume": ein höchst ehrliches, unerläßliches Begehren: und doch, was sie fanden, war, wie bei Saul, dem Sohn des Kis, statt etwas Kleinem dieses unerwartet Große!" (S. S. I, 71 f.; vgl. H. H. 203 f.; S. S. I, 63 f.; Op. XII, 166. 345).

Die Probe auf seine Kraft und Intensität aber besteht Carlyles Glaube an den Kulturfortschritt nicht schon in der Deutung der geschichtlichen Tatsachen der Vergangenheit, im Aufsuchen jener Linien, die von niederen Entwicklungsstufen zu mächtigen, imponierenden Erscheinungen der Gegenwart führen, sondern erst in der Beurteilung des eigenen Zeitalters. So herb wie wohl keiner seiner Zeitgenossen hat Carlyle an den Zuständen Englands und Europas Kritik geübt. Kein Stand der Bevölkerung, dem er nicht in prophetischem Ernst seine Sünde vorhält, kein Gebiet des Volkslebens, wo er nicht tiefe Schäden entdeckt! Gewohnt, an alles Bestehende die höchsten kritischen Maßstäbe anzulegen, sieht er sein eigenes Land, außer im Fall augenblicklicher Umkehr, rettungslos verloren. Aber er hört nicht auf, zu hoffen, wenn auch nur mit „verzweifelter Hoffnung" (s. o. S. 39). Denn „in

der neuesten Zeit haben sich selbst in unsrem armen, verstörten Europa religiöse Stimmen erhoben, die eine neue, und doch die älteste, für alle Menschenherzen unanfechtbare Religion predigten; einige kenne ich, welche sich nicht „Propheten" nannten oder sich für solche hielten, die aber in der Tat klangreiche Stimmen aus dem ewigen Herzen der Natur waren" (S. S. III, 284), nämlich Goethe und die höhere deutsche Literatur (Op. XXIII, 31. 33; XXVI, 84 f.; XXVII, 434 f.). Darin liegt schon „für den, der es verstehen kann, der Anfang einer neuen Offenbarung der Gottheit, von der großen Masse noch nicht anerkannt, aber auf Anerkennung harrend und sicher sie zu finden, wenn die Stunde dazu gekommen ist" (S. S. II, 51 f.). Ist aber einmal an Stelle des herrschenden Unglaubens wieder ein lebendiger Glaube getreten, so ist Fortbestand und Gedeihen des Volkes, das zum Glauben kam, gesichert. „Unselig, wer . . . nicht unauslöschlich in seiner Seele das Bewußtsein trägt, daß Gott diese Welt erschaffen hat und nicht ein Teufel! Wird denn das Böse immer triumphieren? Aus allem Bösen entsteht Gutes, und alles nur mögliche Gute wird eines Tages wirklich werden. So tief und düster auch unser Gefühl davon ist, daß wir noch in der ahnungsvollen Nacht stehen, ebenso tief und unausrottbar ist unsre Zuversicht, daß der Morgen endlich dämmern wird. Ja, wenn wir uns umschauen, so erblicken wir schon im Osten Zeichen des anbrechenden Tages; es dämmert; wenn die Zeit erfüllt ist, wird es Tag werden! Das Fortschreiten des Menschen zu einer höheren, edleren Entwicklung alles dessen, was groß und edel in ihm ist, ist nicht nur dem Glauben prophezeit worden, sondern es ist jetzt auch dem beobachtenden Blicke klar, so daß, wer da Augen hat zu sehen, es zu erkennen vermag" (S. S. II, 46; vgl. II, 225. 251 f. 284 f.).

Die eben angeführte Stelle zeigt, daß die beiden geschilderten Grundlagen von Carlyles Glauben an geschichtlichen

Fortschritt einander nicht gleichgeordnet sind, daß vielmehr das eigentlich tragende und bestimmende Moment der Glaube an den göttlichen Herrscherwillen ist, der die Geschichte wirkt und durch die Geschichte einen einheitlichen Plan realisiert. Auch die ethische Anschauung, daß die Menschheit zur Arbeit bestimmt sei, bedarf, um zum Glauben an den Fortschritt in der Geschichte zu führen, der religiösen Gewißheit einer sittlichen Weltordnung. Im letzten Grund also kann Carlyle auf eine fortschreitende Entwicklung der Menschheit nur deshalb hoffen, weil er gemäß seiner religiösen Grundüberzeugung in und hinter dem geschichtlichen Geschehen eine unermüdlich tätige sittliche Energie weiß, die fortwährend ihre Gesetze durchführt, „aus allem Bösen Gutes" entstehen läßt und „alles nur mögliche Gute" immer mehr zur Wirklichkeit bringt.

3. Kapitel.

Systematische Darstellung der Ansichten Carlyles vom Fortschritt in der Geschichte.

I. Abschnitt.

Verhältnis von Individuum und Gattung bei Carlyle.

Wenn das Charakteristische an Carlyles Anschauung vom geschichtlichen Fortschritt in deutliches Licht treten soll, so muß, sofern die Geschichte der Menschheit die Gesamtgeschichte ihrer Individuen ist, zunächst klar gelegt werden, in welchem Verhältnis die einzelnen Menschen im Volksganzen, in der menschlichen Gesellschaft überhaupt, zueinander stehen.

a) Das Typische der Menschennatur.

Bis tief ins neunzehnte Jahrhundert herein herrschte in England, in neues Gewand gehüllt, der alte Grundgedanke des Naturrechts, daß die Menschheit eine Summe von einzelnen von Natur völlig gleichen, von denselben Grundtrieben geleiteten, auf dasselbe Ziel hin gerichteten, zu denselben Ansprüchen berechtigten Wesen sei. Die individuellen Unterschiede, die zwischen den Menschen tatsächlich bestehen, seien nicht ursprünglich, als verschiedene Veranlagung, vorhanden, sondern erst nachträglich entstanden, durch „die Macht der Umstände“ (vgl. Op. XXVIII, 90): durch Erziehung, Umgebung, Beruf, Lebensschicksale.

Diese Ansicht bedeutete Atomisierung des Volkskörpers, Auflösung der Gesellschaft in Einzelwesen, die alle durchaus

selbständig und im Grund zusammenhangslos einander gegenüberstehen. Sie äußerte sich in mannigfachen, folgenschweren geschichtlichen Erscheinungen: auf dem Gebiet der Ethik in der Vorherrschaft des Utilitarismus (s. o. S. 35 f.; vgl. unten), der sich immer deutlicher als konsequenter Egoismus zeigte; im politischen Leben in der demokratischen Bewegung, mit dem Grundsatz der „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" (literarisch verkündigt und verfochten durch Rousseaus Contrat social, vgl. Fr. R. I, 55 ff.; II, 41 f.), speziell mit der Forderung allgemeinen Stimmrechts (vgl. unten), in wirtschaftlicher Hinsicht im „Evangelium des Freihandels": „Gott ist groß, und der Freihändler ist sein Prophet; so spricht der Herr: Kaufe auf dem billigsten Markt und verkaufe auf dem teuersten" (Op. XIX, 11); in der Geschichtsbetrachtung endlich in der Vorliebe für die Masse als Subjekt und Trägerin des Kulturfortschritts und im Widerwillen gegen die großen Individuen (vgl. H. A. I, 289. S. S. III, 287 f. Op. XII, 346; vgl. a. Buckle, History of Civilization in England).

In schärfsten Gegensatz zu diesen Ansichten tritt nun Carlyle. Zwar scheint es manchmal, wenn er auf die den einzelnen Menschen (als Individuen derselben Gattung) gemeinsame Menschennatur zu sprechen kommt, als konstruiere auch er sich einen abstrakten Menschentypus, der den Tatsachen nicht entspreche und die Probleme der Menschenwelt nicht hinreichend erkläre. Allein in Wirklichkeit sieht er von den konkreten Unterschieden der einzelnen Menschen nur zeitweilig ab, um einen festen Ausgangspunkt für tiefere Einsicht in das Verhältnis von Individuum und Gattung zu gewinnen.

Es waren religiöse Motive, die ihn veranlaßten, die Gleichartigkeit der Menschennatur, bei aller individuellen Verschiedenheit der einzelnen Menschen, mitunter so lebhaft, zu betonen. Schon in jungen Jahren hatte er in Elternhaus und Heimatgemeinde die Anschauung überkommen:

der Mensch ist von Gott geschaffen, zeigt, wenn auch undeutlich und durch Sünde entstellt, die Züge des göttlichen Ebenbilds, trägt in sich ein Stück Ewigkeit, ein göttliches Geheimnis, ein Gewissen, eine unsterbliche Seele; jeder ist vor Gott dem andern grundsätzlich gleichgestellt, vielleicht von gleicher Verdammnis bedroht, jedenfalls mit gleicher Strenge zum Gehorsam verpflichtet. Die religiösen Charaktergestalten des Annandale, in erster Linie seine Eltern, boten Carlyle zu diesen Lehren lebendige Veranschaulichung und zugleich überzeugenden Beweis. Nachdem die altkalvinische Form in den Jahren des inneren Konflikts zerbrochen war, fand der für Carlyle unveräußerliche Gedanke mit Hilfe von Goethes Ehrfurcht „vor dem, was uns gleich ist", ihren adäquaten Ausdruck. Goethe verdankte er „das über alles kostbare Wissen und die Erfahrung, daß es noch Ehrfurcht geben kann, ja Ehrfurcht für unsern Mitmenschen als ein wahres Symbol des Höchsten, selbst in diesen verwirrten, chaotischen Zeiten" (Briefw. zw. G. u. C., S. 240, 10. Juni 1831; s. o. S. 62; vgl. S. R. 163. H. A. I, 45. S. S. III, 153 f.). Der Mensch das Symbol des Höchsten: das war von da an die Form, in die Carlyle seine Ehrfurcht vor dem göttlichen Geheimnis der Menschennatur kleidete. So entsprach es seiner Gesamtbetrachtung der Welt: wenn schon „durch jeden Stern, durch jeden Grashalm" Gott vor unsrem Auge offenbar wird, wenn alle Dinge, die wir irgend anschauen, „Embleme des höchsten Gottes" für uns sind, dann ist gewiß mehr als alles andere der Mensch ein solches Emblem (vgl. H. H. 13 f. S. R. 61 f.). Diese Anschauung wurde ihm durch einige Aphorismen des Novalis (z. B. III, 155. 156. 163. 297), durch ein Wort des Chrysostomus, sowie durch verwandte Gedanken Fichtes (Fichte VI, 289 ff.; vgl. Op. XXVI, 58. H. H. 220 ff.) bestätigt.

Um einige der Ausdrücke anzufügen, mit denen Carlyle den mystischen, natürlich-übernatürlichen Charakter des Menschen

bezeichnet: er nannte den Menschen im Sinne Goethes emblem of the Highest God (Op. V, 10), Symbol of God (Op. I, 175), genauer the clearest symbol of the Divinity to man (Op. XXVII, 390), ferner divine Apparition (Op. I, 51), the visible Manifestation and Impersonation of the Divinity (Op. I, 191; vgl.51 f. 57. 175. 210 f.), mit Novalis Revelation in the Flesh (Novalis III, 155. E. Life II, 88. Op. I, 191. S. S. III, 346. H. H. 14. 287. Op. XXVII, 390), mit Chrysostomus (Op. I, 52. V, 10; vgl. S. S. III, 353) the true Shekinah (God's-Presence). An die Grenze des Goetheschen Pantheismus reicht der Ausdruck: wir sind „light-sparkles floating in the aether of Diety" (Op. I, 43, vgl. 57), während der andere: der Mensch „the missionary of Unseen Powers (Op. X, 228), sich besonders deutlich auf Carlyles eigentlicher, d. h. auf der ethisch-theistischen Linie bewegt.

Die geschilderte Anschauung, daß der Mensch als Mensch eine „mystische" (vgl. H. A. I, 45), geheimnisvoll göttliche Erscheinung (vgl. S. R. 115 f.) sei, hat jedoch bei Carlyle keine selbständige Bedeutung, sondern bildet, wie gesagt, nur die Grundlage für eine tiefere Erfassung des in Rede stehenden Problems. Denn bei seiner genauen Beobachtung der gegebenen Tatsachen sah Carlyle einerseits, daß die typische Menschenart in unendlicher individueller Mannigfaltigkeit zur Erscheinung kommt, andrerseits, daß die Individuen alle auf gegenseitige Ergänzung, auf Zusammenschluß zu einem sozialen Organismus angelegt sind. Beidemal entfernte er sich von der Zeitströmung so weit als irgend möglich.

b) Das Individuum.

Carlyles Tendenz, die geschichtlichen Gebilde und Gestalten nach ihrer individuellen Beschaffenheit aufzufassen, findet in seinem „Auge" (vgl. H. H. 148 f.), in seinem natürlichen gesunden Blick für die konkrete Wirklichkeit ihre Erklärung.

Für die Art, wie er speziell die Menschen als individuelle Persönlichkeiten betrachtete, ist außerdem noch besonders auf den religiösen Grundcharakter seiner Denkart hinzuweisen: eine religiöse Lebensanschauung ist nicht nivellierend, sondern immer individualisierend, weil ihr Mittelpunkt das Verhältnis der Seele, der konkreten einzelnen Menschenseele zu ihrem Gott ist.

Indem Carlyle dem Menschen eine ursprüngliche individuelle Anlage zuschrieb, war er vor die Frage gestellt, wieviel zur Entfaltung der Individualität die eigene Tätigkeit des Menschen, wieviel dazu der Einfluß des Milieu beitrage. Für die zeitgenössische Ansicht existierte diese Frage nicht. „It is maintained, by Helvetius and his set, that an infant of genius is quite the same as any other infant, only that certain surprisingly favourable influences accompany him through life, especially through childhood, and expand him, while others lie close-folded and continue dunces. Herein, say they, consists the whole difference between an inspired Prophet and a double-barrelled Game-preserver (mit dem „doppelt beflinteten Jagdherrn" spielt Carlyle übrigens in seiner Ironie auf Helvetius selbst an, Op. XXVIII, 210): the inner man of the one has been fostered into generous development; that of the other, crushed-down perhaps by vigour of animal digestion, and the like, has exuded and evaporated, or at best sleeps now irresuscitably stagnant at the bottom of his stomach" (Op. I, 74 f. = S. R. 80).

Dem Milieu so große, so ausschließliche Bedeutung zuzuschreiben, konnte Carlyle, bei der individualistischen Richtung seines Geistes, nicht in den Sinn kommen.

Er ist zwar weit davon entfernt, den Einfluß des Milieu zu ignorieren oder zu unterschätzen. Seine frühzeitigen naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Studien hatten ihm die

Abhängigkeit des Menschen von der Umgebung zu deutlich gezeigt (vgl. E. Letters I, 42). Er wußte (1818), daß „any man's opinions depend not on himself so much as on the age he lives in, or even the persons with whom he associates. If his mind at all surpass their habits, his aspirings are quickly quenched in the narcotic atmosphere that surrounds him" (E. Letters I, 164).

Carlyles literarische und historische Essays zeigen, wie vertraut ihm die Wahrheit war, wenn er sie auch nur als halbe Wahrheit (vgl. Op. XXVIII, 90) gelten ließ: „Circumstances make the Man" (Op. XXVIII, 229); denn „der begabteste Geist, der in Frankreich im achtzehnten Jahrhundert erscheint, kann sich so wenig in das intellektuelle, wie in das grammatische Gewand eines athenischen Plato verkörpern; seine Gedanken können keinesfalls mehr griechisch sein, als seine Sprache; er denkt an die Dinge, die zum französischen achtzehnten Jahrhundert gehören, und zwar in der Ausdrucksweise, die er da gelernt hat, in dem Licht und unter den Bedingungen, die ihm da vorgeschrieben sind" (Op. XXVIII, 229). Auch dafür konnte sich Carlyle auf Goethe berufen: „der originalste, entschlossenste und selbstbeherrschendste von allen Modernen [Goethe] hat geschrieben: ‚Wären wir nur zehn Jahre früher oder zehn Jahre später geboren, so bekäme unser ganzes Leben eine völlig andere Gestalt'" (Op. XXVIII, 229). — Insbesondere war Carlyle geneigt, der Erziehung hohen Wert beizulegen (vgl. Op. XII, 434 f.; XXVII, 395). In den jungen Jahren der gesteigerten Aufnahmefähigkeit und des regen Nachahmungstriebs wird die Gestalt des erwachsenen Menschen, gut oder schlecht, gebildet. In ein Gleichnis aus der Pflanzenwelt gekleidet: es ist zwar rein unmöglich, daß „durch günstige oder ungünstige Einflüsse von Boden und Klima eine Eichel zu einem Krauthaupt oder der Krautsame zu einer Eiche herangezogen werden könnte"; dagegen hängt es

von der Art, wie die äußeren Umstände für den Anfang des Wachstums gestaltet sind, wesentlich ab, ob wir „einen armseligen Zwergbusch oder einen hochragenden, weitschattenden Baum, ein krankes, gelbes oder ein eßbares, saftig-grünes Krauthaupt" erhalten werden (S. R. 80 f.).

Viel stärkeren Nachdruck, als auf diese „one side of a great truth" (Op. XXVIII, 229), daß die Umstände die Eigenart des Menschen mitbestimmen, legte Carlyle auf die entgegengesetzte: „der Mensch ist nicht das Produkt seiner Umstände, sondern in weit höherem Grad sind die Umstände das Produkt des Menschen" (Op. XXVI, 353). Das Milieu ist zwar das Element, worin ihm angewiesen ist zu leben und zu wirken, woraus er notwendig seine Lebensformen und Gewohnheiten nimmt, wovon er in allen praktischen Lebensäußerungen fast in unbeschränktem Maß abhängig ist (vgl. Op. XXVIII, 229. S. S. III, 151 ff.). Allein der Mensch ist das lebendige Subjekt, das die gegebenen Stoffe frei in sich aufnimmt, selbsttätig verarbeitet und sich angliedert. Das Milieu ist nichts andres, als das Material, woraus er sich nach seiner Eigenart sein Leben aufbaut (H. A. I, 206). In geistiger wie in ökonomischer Hinsicht ist jeder seines eignen Glückes Schmied: „the Man makes the Circumstances" (Op. XXVIII, 229); „der Mensch ist himmelgeboren, nicht der Sklave der Umstände, der Notwendigkeit, sondern der siegreiche Gebieter darüber" (Op. XXVIII, 90). — Selbst in der Erziehung macht sich die ursprüngliche Aktivität des Zöglings geltend: in der Kraft, das Dargebotene zu assimilieren und solche Einflüsse, die der innersten Natur zuwider sind, abzulehnen (Op. XII, 333. 423 f.).

Wie Carlyle dazu kam, in Entwicklung und Ausbildung menschlicher Eigenart der persönlichen Tätigkeit des Menschen und nicht dem Einfluß des Milieu, die entscheidende Bedeutung zuzuschreiben, erklärt sich

unschwer aus seinen Lebenserfahrungen. Trotz verzweifelten Bemühens war es ihm freilich zuerst schmerzlich mißlungen, seine Individualität so, wie es ihn trieb, zu entfalten. Was ihm schon 1818 klar war: „Geistesbildung ist das edelste Ziel, mit dem ein vernünftiges Wesen sich beschäftigen kann; aber es zu erreichen, müssen Umstände zusammentreffen, über die wir wenig Macht haben" (E. Letters I, 164), das mußte er aufs bitterste jahrelang an sich selber erleben (vgl. Leben Schillers S. 19). Aber seine zähe Energie, sein ungewöhnlich starker Wille ließ sich nicht überwältigen. Immer wieder stellte er sich in kühnem Trotz der Welt entgegen, die ihn zermalmen wollte (s. o. S. 47 ff.), bis es ihm fortschreitend gelang, das zu werden, was er entschlossen war zu sein, seine Individualität trotz aller Hindernisse herauszuarbeiten und siegreich zu entfalten.

Deshalb tragen manche hieher gehörigen Äußerungen sehr persönliche Färbung. „Während wohldotierte Kleriker und andere bequeme Philosophen, an ihre Samtpolster sich lehnend, beweisen wollen, daß die Mitwirkung der oberen Klassen, die Gesellschaft von feinen Akademikern und ein Einkommen von 400 Pfund jährlich erforderlich sei, um einen geistvollen, feingebildeten Mann zu schaffen, steht der Sohn des Chemnitzer Webers [Heyne] auf und fegt sie mit dem Wind seines bloßen Federstrichs von der Bühne. Niemand soll die Allmacht der Natur, niemand die Majestät einer Menschenseele in Zweifel ziehen! Kein einsam freundloser Mann mit hohen Gaben soll verzagen; er braucht nicht zu verzagen: wenn er den Willen, den rechten Willen hat, dann ist ihm auch die Kraft nicht versagt worden. Nur die Artischoke will nirgend anders als im Garten wachsen. Die Eichel wird sorglos in die Wildnis hinausgeworfen; dennoch geht sie auf, um eine Eiche zu werden; auf dem wilden Boden nährt sie sich selbst, sie trotzt dem Sturm und lebt ein Jahrtausend" (Op. XXVI, 353 f.; vgl. H. A. II, 16 f.).

Wenn es also in letzter Linie am eigenen Wollen liegt, ob die ursprüngliche Anlage zur Entfaltung kommt oder nicht, so folgt daraus weiter: es ist sittliche Pflicht jedes Menschen, seine Gaben und Fähigkeiten auszubilden, seine Anlage, die nichts weiter als eine Möglichkeit ist, zu einer Wirklichkeit bestimmter Kräfte und Eigenschaften zu gestalten (vgl. H. H. 319 f.). Jede wahre Individualität ist sittliche Persönlichkeit, ist Charakter. So gewiß es sich ziemt, bei Beurteilung andrer Menschen die Wahrheit im Auge zu behalten, daß die Umstände den Menschen schaffen, so nötig ist es, im Blick auf sich selbst auf der Überzeugung zu bestehen, daß der Mensch die Umstände schafft (Op. XXVIII, 229). Es ist ebenso traurig als unwahr, daß der Mensch nur das Kind seiner Zeit, das Ergebnis innerer und äußerer Verhältnisse sei (Op. XXVIII, 90. E. Life I, 387); solcher Determinismus würde den Menschen zu einer Maschine entwürdigen; der Lebensodem wäre dann „eine höhere Potenz von Licht und Elektrizität" (Carlyle gegen Herder, E. Life I, 387). Vielmehr ist für jeden Menschen sein Leben ein Garten, in dem sein Wille Gärtner ist (vgl. E. Life II, 5). Selbst wenn „nur auserwählte Seelen zu einer gewissen Höhe über den Horizont der Schweineherde gelangen" könnten, muß doch jeder Mensch „tun, was er kann" (vgl. E. Letters I, 164).

Es ist für Carlyle tief empörend, zu sehen, wie viele Menschen ihre ursprüngliche Anlage verkümmern lassen. Um Reichtum, hohe Stellen, günstige Kritik, schönen Lebensgenuß zu erlangen, bringen nicht wenige ihre Eigenart zum Opfer, töten ihre Seele (vgl. S. R. 102. 139. 164. S. S. III, 184. Op. XIV, 309), hören auf, „lebendige Kinder der Natur" zu sein, werden „manufactured Formalities, no Facts but Hearsays" (Fr. R. II, 152 f.; vgl. H. H. 255). Carlyle kommt sich zeitweise vor, wie wenn er „in einer Welt von lauter ausgestopften Kleiderpuppen" wandelte, die ihn „zum Entsetzen

seiner ernsten Seele bedeutungslos und nichtssagend angrinsten und plapperten" (Fr. R. II, 152). Es ist die Unwahrhaftigkeit, die Heuchelei (cant, Jesuitism), die die Individualitäten vergiftet und vernichtet (vgl. unten; S. S. I, 38 ff.; II, 244 ff. H. A. I, 213 ff.).

Es ist freilich keine leichte Aufgabe, seine persönlichen Anlagen zu erkennen und herauszuarbeiten: „Jedem sind ein gewisses inneres Talent und gewisse äußere Glücksumstände (Environment of Fortune) gegeben, jedem durch weiseste Kombination von beidem auch ein gewisses Maximum von Fähigkeit (Capability). Aber das schwierigste Problem war immer dies erste: durch das Studium unserer Eigenart, sowie des Bodens, auf dem wir stehen, herauszufinden, worin denn eigentlich unsre kombinierte innere und äußere Fähigkeit besteht. Denn unglücklicherweise läuft unsre junge Seele von Fähigkeiten über, und wir sehen noch nicht, welche davon die hauptsächlichste und echte ist. Auch lebt der neue Mensch immer in einer neuen Zeit, unter neuen Bedingungen. Sein Lebenslauf kann nicht das Faksimile irgend eines früheren sein, sondern ist seiner Natur nach original" (S. R. 104). Damit sind die Schwierigkeiten treffend geschildert; wobei wieder unverkennbar Carlyles persönliche Erlebnisse durch die Worte durchschimmern. Allein Carlyle hat durch Goethe den Weg erkannt, auf dem es gelingen muß, Individualität zu werden: „Tue die Pflicht, die dir am nächsten liegt!" Wer nach diesem Rat (Two Note Books 31. S. R. 169. E. Life II, 268) handelt, den führt die Arbeit von einer Klarheit zur andern. Denn „what we have done is the only mirror that can show us what we are" (Two Note Books 152. S. R. 142).

Während also unter den ungezählten Individuen, in denen die menschliche Gattung sich darstellt, kein einziges ganz ohne Originalität ist (absolutely without originality there

is no man Op. V, 118; vgl. XXVIII, 44. 86), gehört jedoch Carlyles Interesse vorzüglich den großen Individuen, die „original men“ in besonderem Maße sind, den führenden Geistern, den Helden (heroes, great men, original men).

Zu den Heroen der Geschichte fühlte Carlyle sich mächtig hingezogen: vor allem, weil er selbst eine starke, reich angelegte Persönlichkeit war. Zwar war er zeitlebens, bei all seinem Stolz, viel zu bescheiden, als daß er sich selbst unter die Helden gerechnet hätte; er tat es nicht einmal zu einer Zeit, wo ihn alle Welt als den Weisen von Chelsea verehrte. Aber seine Individualität war, ob er sich selbst als Helden einschätzte oder nicht, so ausgeprägt und original wie wenige in der Geschichte. Das Originale und Aristokratische seines Wesens machte sich einerseits darin geltend, daß er sich, schon in jüngeren Jahren, den meisten Leuten, mit denen er zusammenkam, geistig überlegen wußte (S. R. 112 f.), und daß er wie sein Vater „gegenüber dem Lärm oder Gemurr der öffentlichen Meinung eine entschiedene, ruhige Gleichgültigkeit“ an den Tag legte (Rem. I, 7; vgl. E. Lett. II, 148 ff. 176. 302 f. 311. 335 f.). Die andere positive Seite seiner aristokratischen Natur war eben jenes Suchen nach verwandter Art auf den Höhen der Menschheit: die Sympathie und Verehrung für Helden.

Schon in früher Jugend traten vor Carlyles Auge die Gestalten großer Persönlichkeiten: im Gottesdienst, im religiösen Unterricht und bei der Hausandacht Jesus, der Apostel Paulus, Johannes der Täufer, die alttestamentlichen Propheten. Seine Mutter sprach von Cromwell mit einer Hochachtung, die dem landläufigen Urteil über den Protektor völlig entgegengesetzt war. Der Vater interessierte sich mächtig für Napoleon; „während des russischen Feldzugs kauften wir uns eine Londoner Zeitung, die ich in einem kleinen Kreis dreimal wöchentlich vorlas“ (Rem. I, 53). Auch war in jener Gegend

die Erinnerung an Robert Burns, den schottischen Heimatdichter, † 1796, noch sehr lebendig (vgl. Rem. I, 15. H. H. 270 ff.). — War das Interesse für die great men, die distinguished individuals (Op. I, 60) einmal in Carlyle erwacht, so fand es — neben dem fortwährenden und sich noch verstärkenden Einfluß der Bibel mit ihren Helden des Glaubens — neue Nahrung im Studium der englischen Nationalgeschichte. Als Carlyle 1817 Humes History of England las, fühlte er sich davon insofern unbefriedigt, als er bei Hume die warme Sympathie vermißte, die man „den heroischen Patrioten, den Hampdens und Sidneys" schuldig sei (Early Letters I, 133). Der erste Plan zu einer größeren literarischen Veröffentlichung, den er im Frühjahr 1822 faßte, freilich ohne ihn später wirklich auszuführen, war dementsprechend ein Essay, „on the Civil Wars and the Commonwealth of England" (vgl. E. Lett. II, 56 f. 170), nicht um Geschichte zu schreiben, sondern um einige Charakterköpfe aus der Zeit der englischen Republik zu zeichnen (E. Lett. II, 56 f. 170 f.; vgl. E. Life I, 150); darunter befand sich bezeichnenderweise auch Cromwell, mit dem allein Carlyle sich später eingehend beschäftigte und den besonders stark verkannt zu haben er Hume vorwarf (H. H. 323). Sein erstes größeres Werk galt dann, 1823, nicht einheimischen Helden der Tat, aus einem früheren Jahrhundert, sondern einem deutschen Helden des Gedankens, dicht an der Grenze der Gegenwart, Friedrich Schiller (s. o. S. 53 f.).

Ihren Höhepunkt erreichte Carlyles Heldenverehrung (wenn wir von seiner Stellung zu jenem „Highest Man of Genius . . . Godlike and a God to this hour" (Op. X, 292) absehen), als ihm nach und neben seinem Studium vergangener Größen die zeitgenössische Gestalt Goethes zum Erlebnis wurde. Es ergriff ihn aufs tiefste, daß mitten in der eignen Gegenwart einer war, den er unbegrenzt verehren konnte, zu dem er sogar in überaus herzliche persönliche Beziehungen treten durfte (vgl. u. S. 56 ff.).

Nachdem Carlyles frühes Interesse für hervorragende Persönlichkeiten angesichts seines großen Zeitgenossen Goethe sich zu leidenschaftlicher Begeisterung gesteigert hatte, erfüllte ihn zeitlebens ein zielbewußter Eifer, das Heroische in Geschichte und Gegenwart aufzusuchen, Helden zu schildern, zur Heldenverehrung zu entflammen. Denn was die Schriften der ersten Periode bis 1834, die vorwiegend literarischen Inhalts sind, und die der Londoner Zeit seit 1834, die sich wesentlich mit historischen und sozialpolitischen Gegenständen befassen, sachlich verbindet, das ist, abgesehen von dem gemeinsamen religiös-ethischen Grundcharakter, eben Carlyles nie erkaltende Liebe zu Heroen und Heroentum. Er hatte in der Tat „für große Menschen immer die wärmste Vorliebe und konnte sich rühmen, daß ihm wenig solche in seinem Zeitalter völlig entgangen seien" (S. R. 153).

Worin sah Carlyle nun das *Wesen* seiner Helden; was war für ihn das Besondere, das die großen Individuen vor den andern auszeichnet? Wieder finden wir Carlyles Anschauung durchaus religiös bestimmt (vgl. o. S. 102): die Helden sind, bei aller individuellen Verschiedenheit, die natürlich auch bei ihnen vorliegt (vgl. H. H. 112), *Boten Gottes, mit einem besonderen göttlichen Auftrag zur Menschheit gesandt.* Dieser Grundbegriff eines Helden, wie er in den mannigfaltigen Bezeichnungen Carlyles zum Ausdrucke kommt, hat offenbar seine Wurzel in einem Anschauungsbilde, das sich ihm schon in den Jahren der Kindheit unauslöschlich einprägte: im Bilde der Propheten, der Glaubenshelden, der religiösen Genien und Offenbarer der Gottheit. Weil dann sein Kampf um einen eigenen „Grundplan des Universums" (E. Life II, 82 f.) nichts anderes war als das Ringen um eine selbständige religiöse Weltanschauung (s. o. S. 26 ff.), so mußten ihm die großen Persönlichkeiten, deren Mithilfe er den Sieg verdankte, in erster Linie als religiöse Heroen erscheinen (vgl. o. S. 56 f.).

Daraus erklärt sich, daß Carlyles Begriff des hero sich mit dem des prophet, des inspirierten, gottbegeisterten, gottbesessenen (S. R. 180) Menschen völlig deckt: alle die verschiedenen Arten menschlichen Heldentums, die Carlyle aufzählt, der Held als Divinity, Prophet, Poet, Priest, Man of Lettres, King (vgl. Op. V, 2), sind einander darin gleich, daß die Helden Gottesmänner sind (vgl. H. H. 60 f. 219. 220; S. R. 153; Leben Schillers, S. 297). Für diesen religiösen Grundzug seines Begriffs ‚hero' fand dann Carlyle bei Fichte, der die großen Persönlichkeiten in seinen Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters „Religiose" (religiosi) nennt (vgl. Fichte VII, 55 ff.), verwandte Anschauung.

Es ist von Wert, die Ausdrücke nebeneinander zu stellen, mit denen Carlyle das Wesen des Heroen bezeichnet. Zwar ist ja jeder Mensch (vgl. o. S. 102 f.) in irgend einem Grad eine göttliche Erscheinung, eine wirkliche Gottesgegenwart auf Erden, also mit göttlicher Kraft ausgerüstet, vom Gottesgeist erleuchtet, mit einer heiligen Lebensaufgabe betraut. Allein der Held ist in besonders hervorragendem Maß „der Sendbote der unsichtbaren Mächte" (S. S. III, 275). Er ist „portion of the primal reality of things" (Op. V, 46), „a messenger, sent from the Infinite Unknown with tidings to us" (ibid. 45), „a voice from the unseen Heaven" (ibid. 115), „a Voice direct from Nature's own heart" (V, 54. X, 236), „a piece of the everlasting heart of Nature" (V, 155), „the clearer presence of God Most High in a man" (X, 292).

In seinem Vorzug vor den übrigen Menschen liegt unmittelbar die Bestimmung, die Aufgabe des Helden enthalten. Denn „das Leben heroischer, gottbegeisterter Menschen" ist wohl ein unvergleichlich edles „Kunstwerk" (Work of Art) der Gottheit (Op. I, 178), aber nicht als Selbstzweck: um in sich ewige Schönheit wundervoll darzustellen, sondern mit einem ethischen Ziel, dessen Verwirklichung eben

die Aufgabe des Helden ist: andern Menschen das Wesen, den Willen der Gottheit vollkommener zu offenbaren.

Die große Mehrzahl der Menschen ist ja von sich aus nicht imstand, ihren mystischen Ursprung, ihre gottverwandte Art, die Göttlichkeit der sie umgebenden Welt zu erkennen. Bleiben sie sich selbst überlassen, so ist ihnen das Sichtbare nicht das Fenster, durch das dem erstaunten Auge das Unsichtbare sich zeigt, sondern der Vorhang, der es verhüllt. „Die göttliche Idee der Welt" bleibt ihnen unbekannt; „sie leben rein inmitten des oberflächlichen Scheins, der handgreiflichen Außenseiten der Dinge, ohne zu träumen, daß etwas Göttliches zu Grunde liegt" (C. mit Fichte, H. H. 221; vgl. Op. XXVI, 58 f.). Aber dem Helden ist das Auge geöffnet, daß er in die innere Wirklichkeit hineinsieht; er ist ein Vates, ein Seher, der mit seinem tiefschauenden Blick in „das göttliche Geheimnis" (vgl. Goethe, „Das Märchen", bei C. Op. XXVII, 447 ff.) eindringt (Op. XXVII, 377; H. H. 113 f. 156). Denn ihm hat sich „die göttliche Idee des Universums geoffenbart und scheint ihm durch alle Hüllen von Unwissenheit und irdischer Erniedrigung in unaussprechlicher Majestät, in unaussprechlicher Schönheit in die Seele hinein" (S. R. 180). Deshalb ist es des Helden Aufgabe, den andern Menschen die ihm zu teil gewordene Offenbarung zu überbringen, sie zur Erkenntnis derselben Wahrheit anzuleiten, die ihm geschenkt ist (vgl. H. H. 113 f. 220 ff. 274; Reinfred 94 ff).

Seine Bestimmung, von der „göttlichen Bedeutung des Menschenlebens" (H. H. 163) zu zeugen, erfüllt der Held, indem er „von sich selber Kunde gibt" (H. H. 220), indem er die Himmelsbotschaft (H. H. 274), die ihm geworden ist, durch Wort oder Tat den andern bringt. In welcher Gestalt er dabei unter den Zeitgenossen erscheint, ob als Held des Gedankens — als Prophet, Dichter, Priester in vergangenen Zeiten, als Schriftsteller in der Gegenwart (H. H.

218), — oder als Held der Tat — als König (Held als Gottheit ist eine unwiederholbare Form altheidnischen Heroentums, H. H. 59 f.), das hängt weniger von ihm selbst ab, als von seiner Mitwelt. Nicht, als hätte der Held keine individuelle Anlage: „die Natur schafft die großen Menschen ebensowenig wie alle andern nach einer und derselben Form" (H. H. 112). Aber die Fähigkeiten des Helden sind bildsam, mindestens so bildsam, wie die der andern (vgl. H. H. 112). Carlyle kann „sich keinen wahrhaft großen Menschen denken, der nicht alle Arten von Mensch sein könnte. Der Dichter, der bloß auf seinem Stuhl sitzen und Stanzen abfassen könnte, würde nie eine Stanze von sonderlichem Wert schaffen. Er könnte nimmer den heroischen Krieger besingen, wenn nicht auch er mindestens ein heroischer Krieger wäre. Ich meine, es liegt in ihm der Staatsmann, der Denker, Gesetzgeber, Philosoph; — in einem gewissen Grad hätte er all dies sein können und ist es auch . . . Das große Herz, das helle tiefschauende Auge: darauf kommt alles an; ohne diese kann kein Mensch in keinerlei Gebiet Gedeihen haben" (H. H. 111 f.). Die Helden sind also ihrem innersten Wesen nach „of the same material" (Op. V, 115; vgl. 28. 43. 79). Der wesentliche Grund ihrer Unterschiede liegt darin, welchen Wirkungskreis ihnen die Umwelt anweist, ob sie den einzelnen als Dichter, Schriftsteller oder als König sich zu nutz macht. „Burns, ein begabter Liederdichter, dürfte einen noch bessern Mirabeau abgegeben haben": „der Mut, der sich leider nur im Einfangen von Schmugglerboten im Solway-Firth beweisen mußte, im Stillschweigen über so vieles, das kein ordentliches Sprechen, sondern nur unartikulierte Wut zuließ: der hätte auch Ober-Zeremonienmeister de Brézé und desgleichen niederdonnern und sich im Regieren von Königreichen, im Beherrschen großer, für immer denkwürdiger Zeiträume sichtbar machen können. Aber man sagte ihm verweisend: Sie haben zu arbeiten, nicht

zu denken!" (H. H. 112. 272; vgl. H. A. II, 65; Burns war niederer Steuerbeamter in Südschottland).

Die Aktivität des Helden, der sich seinen Wirkungskreis ohne sein Zutun gegeben sieht, äußert sich darin, daß er seiner Individualität folgt, daß er seine großen Anlagen, die zugleich schwere Versuchungen bedeuten, in edle, harmonische Formen bringt, daß er mit höchster Anstrengung des Willens auch aus noch so sprödem Stoff sich eine Welt gestaltet und aufbaut (Op. XXVI, 66; S. R. 169 f.; H. A. I, 206; II, 17). Was ihm Kraft gibt, gegen die drohende Macht alles Fremdartigen die eigene Persönlichkeit zu behaupten, ist seine Treue gegen sich selbst, sein Wahrheitssinn, seine Gewissenhaftigkeit, seine Aufrichtigkeit (sincerity). Jeder Mensch zwar ohne Unterschied ist ja gehalten, aufrichtig zu sein, und um dieser Pflicht genügen zu können, braucht man nicht gerade einer der Großen des Menschengeschlechts zu sein (vgl. H. H. 178. 63). Allein bei den Helden ist der Sinn für das Echte, das Wahre besonders stark entwickelt: Aufrichtigkeit ist ihr Lebenselement, „die ursprüngliche Grundlage ihres Wesens", „die allererste bezeichnende Eigenschaft aller irgendwie heldenhaften Menschen" (H. H. 63; vgl. 114. 178. 180. 220). „Der Held lebt in der innern Sphäre der Dinge, im Wahren, Göttlichen und Ewigen, das unter dem Zeitweiligen, Alltäglichen, von den meisten ungesehen, immer da ist" (H. H. 220). Mohammed, „dieser gemütstiefe Sohn der Wildnis", „eine große stille Seele", war „einer von denen, die nicht anders konnten als die Dinge ernst nehmen; welche die Natur selbst dazu angewiesen hat, aufrichtig zu sein. Während andere in Formelwesen und Nachbeterei wandeln, willig, darin zu verharren, konnte er sich nicht hinter Formeln schirmen; er war allein mit seiner eigenen Seele und der Wirklichkeit der Dinge. Das große Geheimnis des Daseins strahlte auf ihn ein mit seinen Schrecken, mit seinen Herrlichkeiten; kein Hörensagen

konnte ihm diese unaussprechliche Tatsache verbergen: Hier bin ich!" (H. H. 76 ff.; vgl. 64. 114. 174. 210. 220 ff.).

Die Aufrichtigkeit des Heroen hat darin ihre Hauptkraft, daß sie unbewußte Aufrichtigkeit ist. Wie schwach und armselig wäre eine Aufrichtigkeit, die „sich selber aufrichtig nennt"! (H. H. 63). Bewußt ist sich der große Mensch viel eher der Unaufrichtigkeit: „Denn welcher Mensch kann auch nur einen Tag streng nach dem Gesetze der Wahrheit wandeln?" (H. H. 64). Die sincerity des Helden ist also ein starker innerer Drang, der sich instinktiv, analog einer Naturkraft, ohne bewußte Überlegung, betätigt. „Whosoever may live in the shows of things, it is for him a necessity of nature to live in the very fact of things" (Op. V, 81). „Seine Aufrichtigkeit hängt gar nicht von ihm ab; er kann nicht anders als aufrichtig sein" (H. H. 64).

Carlyle sieht also in der sincerity die Haupteigenschaft des Helden: muß uns das nicht an ihn selbst erinnern, den großen Wahrheitsmenschen, dem es rein unmöglich war, „in the shows of things" zu leben? (vgl. o. S. 19 ff.; Reinfred 4: „thou lovest truth sincerely"). Offenbar hat er in dem Charakterbild des Helden, das er entwarf, gerade die Aufrichtigkeit besonders stark betont, weil er sie als wesentliche Eigenschaft in sich selbst fand und in ihr die Grundbedingung sittlichen Lebens sah. So hat er die Farben seiner Schilderung des Heroen wenigstens teilweise der eigenen Palette entnommen.

Die Helden werden durch ihr Lebenswerk, die ihnen anvertraute Gottesbotschaft den Menschen zu bringen, die Führer der Menschheit, die bestimmenden Persönlichkeiten der Geschichte.

Auch mit dieser Ansicht trat Carlyle zu der Denkweise vieler seiner Zeitgenossen in schärfsten Gegensatz. In den materialistisch-atheistischen Kreisen Englands und Frankreichs

war man ja weit davon entfernt, anzuerkennen, daß es große Menschen, Propheten, inspirierte Sendboten einer höheren, unsichtbaren Macht gebe, weil man die Masse als die Trägerin der Geschichte und des geschichtlichen Fortschritts (s. o. S. 100 f.) ansah. Man suchte eben die Gestalten, die Carlyle sich getrieben fühlte, als Helden zu verehren, zu denen er aufschaute als zu „den Feuersäulen der Menschheit auf ihrem dunklen Pilgerpfad", als zu „den wahren Weltwundern, wunderbarer als irgend welche Alpen oder Kolosseen" (Op. XXVII, 166 f.), auf das Niveau der eigenen Kleinheit herabzuziehen. „Man zeige unsern Kritikern einen großen Mann, einen Luther z. B., und sie machen sich sofort daran, ihn zu ‚erklären' (account for), nicht ihn zu verehren, sondern sein Maß zu nehmen, — und bringen ihn als eine Art kleinen Mann zu Tag! Er war ‚das Ergebnis der Zeit', sagen sie; die Zeit rief ihn hervor, die Zeit tat alles, er selbst nichts — als was wir, der kleine Kritiker, gleichfalls hätten tun können" (H. H. 17). Ja, man zog die Heroen sogar noch unter die Linie des „respektablen" Durchschnittsmenschen herunter: das Vulkanische, das Dämonische ihrer Heldennatur erklärte man als Inspiration umgekehrter Ordnung, als Teufelsbesessenheit, und hielt deshalb Männer wie Mohammed (H. H. 61 ff.) und Cromwell (H. H. 293 ff.) für gewissenlose Betrüger, für ruchlose, fluchwürdige Teufelsdiener. Deshalb war man rasch entschlossen, den Helden gar keine, oder vielmehr eine rein negative geschichtliche Bedeutung zuzuschreiben. Man „leugnete das Dasein, ja das Wünschenswerte großer Menschen (the desirableness of great men)" (H. H. 17 = Op. V, 12).

Für Carlyle dagegen wurde seine Heldenverehrung der Schlüssel zu einem Geschichtsverständnis ganz anderer Art: das Lebenswerk der Heroen erschien ihm von denkbar größter geschichtlicher Bedeutung. „Die Universalgeschichte ist im Grunde die Geschichte der großen Menschen, die in der Welt

gewirkt haben. Sie waren die Führer der Menschen, diese Großen; die Bildner, Muster und in einem weiten Sinn die Schöpfer von allem, was die Gesamtheit der Menschen überhaupt zustande gebracht hat. Alles, was wir in der Welt fertig dastehen sehen, ist eigentlich das äußere, materielle Ergebnis, die tatsächliche Verwirklichung und Verkörperung von Gedanken, welche den in die Welt gesandten großen Menschen innewohnten. Die Seele der ganzen Weltgeschichte . . . ist ihre Geschichte" (H. H. 1 f.; 19. 41). Was Carlyle so denken ließ, war der Glaube an die Überlegenheit des Göttlichen, der sich hier in die seiner aristokratischen Art besonders naheliegende Form kleidete: die Gottgesandten können ihr mühevolles Leben unmöglich ohne jedes Ergebnis führen; ihr Werk muß schließlich, wenn sie nur selbstlos ihre Bestimmung erfüllen, unfehlbar gelingen (vgl. Early Life II, 7).

Was an dem Grundgedanken der Gegner berechtigt war, erkannte Carlyle allerdings willig an. *Jeder Mensch trägt in seinem Teil zum Geschichtslauf bei* und bestimmt durch die ihm innewohnende Aktivität mit, was die Gesamtheit tut und erlebt. „Jeder Mensch . . . ist nicht nur ein Lernender, sondern zugleich ein Tuender. Mit dem ihm eingeborenen Vermögen lernt er das Bekannte; aber mit demselben Vermögen forscht und entdeckt er weiter, erfindet und ersinnt er etwas für sich. . . . Das ist die Geschichte jedes Menschen; und in der Geschichte der Menschheit sehen wir es sich zu großen historischen Summen anhäufen, zu Revolutionen und neuen Epochen" (H. H. 167 f.; S. S. II, 47). — Wenn die Geschichtsschreibung ein vollständiges Bild alles Geschehenen geben könnte, so müßte sie jeden Menschen nennen und nach Maß der von ihm geleisteten Arbeit einreihen. Nur weil man „die Geschichte der menschlichen Dinge vor allem kürzen" muß, nennt man „eine deutsche Reformation nach Luther und eine französische Schreckensherrschaft das Werk Robespierres"

(S. S. II, 400 f.). — Dantes Divina Commedia, die klassische Dichtung des Mittelalters, ist nicht bloß Dantes Werk; in ihm haben zehn schweigende Jahrhunderte eine Stimme gefunden; „er ist der Wortführer der mittelalterlichen Geschlechter: der Gedanke, in dem sie lebten, steht nun da in immerwährender Musik" (H. H. 138 f.). — Zum Evangelium der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit des „Evangelisten Jean Jacques" hat jeder Dorfschulmeister in Frankreich „sein Teil beigetragen" (Fr. R. III, 215). — Auch die größten Heroen vermöchten nichts ohne festen Rückhalt bei ihren Zeitgenossen, ohne die Mitarbeit wenigstens einer kleinen Anzahl von Getreuen, von Gesinnungsgenossen (vgl. S. S. II, 347; III, 312 f.).

Allein gerade die Heroen sind es, die sich die Vorarbeit vergangener Zeiten zu nutz machen, die Gegenwart zur Mitarbeit, oder doch wenigstens zu allmählichem Aufgeben des Widerstandes gegen das werdende Neue, bringen und so die Geschichte wesentlich bestimmen. Jenes Wort Goethes aus dem West-östlichen Divan:

„Mein Erbteil, wie herrlich weit und breit!
Die Zeit ist mein Besitz, mein Acker ist die Zeit!"

(vgl. S. S. I, 89; II, 54; das Motto des Sartor) war ein Lieblingswort Carlyles; was ebenso bezeichnend für seinen Charakter, für sein hohes Selbstgefühl ist, wie für seine Denkweise, daß die großen Persönlichkeiten die Werkführer und Werkmeister der Menschheit seien. Das Material liegt bereit: die Helden bauen damit (vgl. H. A. I, 206; II, 17). Die Soldaten stehen führerlos: sie übernehmen das Kommando zum Sieg (vgl. H. H. 326). Die Menge sinnt auf Rettung: der Held bringt sie (vgl. H. H. 17 ff.). „Gewöhnliche matte Zeiten mit ihrem Unglauben, ihrer Not, Verlegenheit und ihren matten, schwankenden Persönlichkeiten und schwierigen Umständen . . . vergleiche ich dem trockenen, toten Brennstoff, der auf den Blitz vom Himmel wartet, um ihn anzuzünden.

Der große Mensch, mit seiner freien Kraft unmittelbar aus Gottes eigener Hand, ist der Blitz. Sein Wort ist das weise, heilende Wort, woran alle glauben können. Alles flammt jetzt um ihn her, wenn er es erst entzündet hat, in Feuer gleich seinem eigenen auf" (H. H. 18 vgl. 89 f. 109). Carlyle benutzt das Gleichnis zugleich zum Angriff auf die Gegner: „Das sind mir Kritiker von geringer Sehkraft, die da schreien: Seht doch, hat nicht das Reisig das Feuer angezündet?" (H. H. 18 f.).

Freilich wußte Carlyle auch aus eigener Erfahrung zur Genüge (s. o. S. 107), daß die große Persönlichkeit einen harten Kampf kämpfen muß, um sich freie Bahn zu erzwingen; sein ganzes Zeitalter sah er ja auf der gegnerischen Seite, sich allein und einsam, in einem „internecine warfare", ihm gegenüber (vgl. Op. I, 155). Er verstand schmerzlich gut, wie wahr jenes Goethe-Wort ist: „Zu allen Zeiten sind es nur die Individuen, welche für die Wissenschaft gewirkt, nicht das Zeitalter. Das Zeitalter war's, das den Sokrates durch Gift hinrichtete; das Zeitalter, das Hussen verbrannte; die Zeitalter sind sich immer gleich geblieben" (Sprüche in Prosa). Wie die Elemente das Gebild von Menschenhand hassen und gegen die bezwingende Kühnheit des Menschengeistes sich empören, so stellt sich die Masse mit ihrem schwerfälligen Beharren bei Gewohnheit und Herkommen der Wirksamkeit des Helden entgegen. „Das Atlantische Meer, das den Kolumbus nach Amerika trug, . . . stimmte von Haus aus nicht ganz dafür, daß es ihn tragen sollte; ja *sein* Votum war sehr verschiedenartig in verschiedenen Stadien der Fahrt" (Op. XIV, 280; vgl. S. S. III, 239 f.). Aber die Aufrichtigkeit gibt dem Helden einen furchtlosen, trotzigen Mut, sich selbst, seine Sache gegen eine ganze Welt von Feinden zu behaupten, gibt ihm sogar inneren Frieden inmitten heftigsten Kampfes (vgl. bes., was Carlyle über Luther, „den großen

germanischen Löwen" [E. Life II, 101]) sagt: H. H. 196–202; außerdem S. S. III, 350 ff.).

Es ist zwar durchaus nicht immer der Fall, daß ein Held mit seiner Lebensarbeit unmittelbar äußeren Erfolg hat. Sein Zeitalter kann ihn vorzeitig unterdrücken, ihn töten, oder gar, was noch schlimmer ist: ihn, wenn er nicht auf der Hut ist, zur Untreue gegen sich selbst, zu niedrigem Menschendienst verleiten (s. u.). Allein auch dann üben solche Heroen noch bestimmenden Einfluß aus; nur nicht als Wohltäter, wozu sie eigentlich bestimmt sind, sondern als Verderbenbringer der sie mißbrauchenden Zeit. „Die Welt muß dem, der in der Welt sieht und denkt, Gehorsam schenken. Die Welt kann die Art und Weise davon ändern, kann es entweder als heilbringenden, dauernden Sommersonnenschein haben, oder als unheilvolles schwarzes Gewitter und Windsbraut, – mit unsagbarem Unterschied im Nutzen für die Welt" (H. H. 274). Denn Nationen, die ihre geborenen Führer nicht willig anerkennen und wirklich an die führende Stelle erheben, verlieren immer mehr die Fähigkeit, menschliche Heldenart zu erkennen und sich von ihr Sieg und Rettung schenken zu lassen, gehen also schneller oder langsamer dem Verfall entgegen. „Befriedigt zermalmen sie ihre Friedriche unter den Hufen des Viehs auf ihren Heerstraßen und halten das gar für ein treffliches Verfahren und rühmen sich ihrer Freiheit und Gleichheit. Sie können ganz gewiß sein, daß da kein Friedrich zur Herrschaft kommt und daß nach und nach auch kein Friedrich mehr da geboren wird. Solche Nationen können keinen König zum Herrscher haben, sondern anstatt eines Königs nur diesen oder jenen schimpflichen, betrügerischen Schwindelhäuptling, konstitutionellen vergoldeten Quacksalber oder ein ähnlich ungesundes Wesen" (Op. XIX, 9).

In denkbar stärkstem Maß also betonte Carlyle den Unterschied zwischen den großen Persönlichkeiten und der Masse der kleineren Individuen; ein Nietzsche hätte ihn darin nicht übertreffen können. Allein Carlyles Helden sind keine Übermenschen, sondern „verkörperte Möglichkeiten der Menschennatur" (Op. XXVII, 167): sie zeigen die Menschenart wohl in ihrer Höhe und Vollendung, aber sie treten nicht darüber hinaus; sie bleiben, innerhalb der gemeinsamen Menschengattung, die großen Brüder ihrer Mitmenschen. — Gerade der weite Abstand zwischen den Helden und der Masse der übrigen Menschen zeigt Carlyle (sehr im Unterschied von Nietzsche) deutlich, daß die Menschen zusammengehören, daß die so verschieden veranlagten und entwickelten Individuen nicht vereinzelt leben können, ohne einander, ohne sich selbst aufs empfindlichste zu schädigen: sie müssen einander ergänzen, als die besonders gearteten Glieder eines sozialen Organismus. So ordnet sich bei Carlyle die individualistische Richtung seines Denkens (S. 103—123) einer noch viel stärkeren sozialen Tendenz (S. 123 ff.) unter.

c) Die Gemeinschaft.

Die soziale Gedankenreihe hat ihren Ursprung in Carlyles eigener Persönlichkeit: in seinem aristokratischen Edelsinn. Aufgewachsen in den einfachen Verhältnissen einer schottischen Bauerngemeinde, hatte er schon frühzeitig wirkliche Not, des Hungers wie der Unwissenheit und Sünde, kennen gelernt: sein religiöses Gemüt hatte ihn nicht dem Elend kaltherzig den Rücken kehren lassen, sondern ein warmes Mitgefühl mit dem Elend-Leidenden, einen Eifer zu lindern und zu helfen in ihm erweckt (vgl. E. Lett. I, 271 f. 277 f. 302 ff.). Obwohl er später den unteren Ständen äußerlich fern und immer ferner gerückt wurde, bewahrte er sich doch zeitlebens den Sinn für das Leben der „kleinen Leute" und bot ihnen auf seine Weise

Hilfe für ihre Not: er wurde ihr Anwalt bei den oberen Klassen der Nation. Während er, besonders in jüngeren Jahren (vgl. Rem. I, 134 ff.), an den höheren Ständen fast nur Fehler sah, gehörte seine Sympathie vom Anfang seiner schriftstellerischen Arbeit an (vgl. z. B. den Essay über Burns 1828, H. A. II, 1 ff.) dem „Mann aus dem Volk". Freilich „ehrte" er (honoured) in erster Linie den Geistig-Arbeitenden; denn er war sich ja bewußt, daß Bücherschreiben ein edlerer Beruf ist, als Häuserbauen (vgl. Rem. I, 12). Aber hoch ehrte er auch den schlichten Handarbeiter, der „mit erdgeschaffenem Werkzeug mühsam die Erde besiegt und sie zum Eigentum des Menschen macht. Ehrwürdig ist mir die harte, gekrümmte, rauhe Hand, worin dennoch eine kundige, unauslöschlich königliche Tüchtigkeit liegt; denn sie führt das Zepter dieses Planeten. Ehrwürdig ist mir auch das rauhe, wettergebräunte, beschmutzte Gesicht mit seiner rohen Intelligenz; denn es ist das Antlitz eines Mannes, der mannhaft lebt. O, nur um so ehrwürdiger bist du in deiner Rauheit; gerade, weil wir dich zugleich lieben und bemitleiden müssen. Hartbehandelter Bruder! Für uns ward dein Rücken so gebeugt, für uns deine geraden Glieder und Finger so mißgestaltet. Du warst unser Rekrut, auf den das Los fiel, der, unsre Schlachten ausfechtend, so entstellt ward. Denn auch in dir lag eine gottgeschaffene Form; aber sie sollte nicht zur Entfaltung kommen . . ." (S. R. 196 f.; vgl. S. S. I, 6; III, 153 f.; Life in London I, 172).

Aus diesem wahrhaft sozialen Sinn Carlyles, durch den er seinem Vaterland in besonderem Maß zum Segen wurde (vgl. von Schulze-Gävernitz, Zum sozialen Frieden), erklären sich nun die folgenden Anschauungen.

Carlyle verweilt gern bei dem Gedanken, in wie engem und festgeschlossenem Zusammenhang die Menschen schon durch Naturnotwendigkeit miteinander stehen, ob sie

sich dessen bewußt sind oder nicht, ob sie es so wollen oder sich dagegen wehren. „Die Menschen können nicht vereinzelt leben: wir sind alle miteinander verbunden, zu gegenseitigem Glück oder Elend, as living nerves in the same body. Auch der Höchststehende kann sich von dem Niedrigststehenden nicht losmachen" (S. S. III, 345; II, 14 ff.; Briefw. zw. G. u. C., S. 194; Op. XXVII, 388). Wenn schon die anorganische Natur ein lebendiges unteilbares Ganzes ist (vgl. S. R. 60 f. 213), gilt es von der Menschheit mit ihrer höheren und feineren Art der Existenz noch weit mehr, daß sie ein gemeinsames Leben führt: jeder Mensch ist durch unsichtbare Bande an alle andern geknüpft (S. R. 51), entweder „durch das sanft Bindende der Liebe, oder jedenfalls durch die eiserne Kette der Notwendigkeit" (S. R. 212; vgl. Op. XXVII, 388). Denn so gut, wie in der äußeren Natur, herrscht auch in der Menschenwelt, alles durchdringend, das Gesetz der Wechselwirkung. Es ist eine mathematische Tatsache, daß der Kiesel, den ich in die Luft werfe, den Schwerpunkt des Universums verändert; ebenso sicher ist es, daß „alles, was der Mensch tut, auch das Geringste, in geringem Maß alle Menschen beeinflußt. . . . Kein roter Indianer, der am See Winnipeg jagt, kann sich mit seiner Squaw zanken, ohne daß die ganze Welt dafür büßt: wird nicht der Preis der Biberfelle steigen?" (S. R. 212; vgl. Op. XXVII, 388).

Doch durch solche äußere Naturnotwendigkeit entsteht noch keine menschliche Gesellschaft. Wirklich soziales Leben gibt es nur, weil der Mensch innerlich zur Gemeinschaft veranlagt ist, weil jeder neben „seiner individuellen Natur und dem Bedürfnis, seinen eignen Weg zu verfolgen, zugleich eine gesellige Natur, oder das Bedürfnis hat, mit und neben andern zu gehen" (Fr. R. III, 121). Carlyle stellt sich mit Bewußtsein der herrschenden Bentham'schen Theorie gegenüber. Während Bentham die sozialen Tugenden aus Egoismus ab-

leitet, erklärt Carlyle umgekehrt alle Erscheinungen des Egoismus im gesellschaftlichen Leben als soziale Fehler, als verkehrte Äußerungen des sozialen Triebs: „Vergebens leugnest du es: du bist und bleibst mein Bruder. Sogar dein Haß, dein Neid, jene törichten Lügen, die du von mir in deinem Ärger erzählst: was ist das alles als umgekehrte Sympathie? Wäre ich eine Dampfmaschine, würdest du dir wohl die Mühe nehmen, über mich zu lügen?" (S. R. 212; Op. XXVII, 389). In jedem Menschen ist ein Trieb, sich für andere zu interessieren, an ihrem Leben teilzunehmen, ihre Gemeinschaft zu suchen. Es gibt keinen Menschen, und wäre er noch so „erbärmlich", der uns ganz gleichgültig sein könnte: „ist es nicht vielmehr unser herzlicher Wunsch, eins mit ihm zu werden, ihn an uns zu binden, durch Dankbarkeit, Bewunderung, selbst durch Furcht; und wenn alles nichts hilft, uns an ihn zu binden?" (S. R. 116). So wagt Carlyle das kühne Wort: „Die Menschen sind auf geheimnisvolle Weise miteinander verknüpft: ein geheimnisvolles Band von Bruderschaft (brotherhood) macht alle Menschen eins" (Op. XXVII, 388; vgl. S. S. II, 14 ff.).

Es ist für Carlyle charakteristisch, daß er von Nächstenliebe, von Bruderliebe verhältnismäßig wenig sagt. Die Worte waren ihm wohl zu abgegriffen, schienen ihm auch dem sentimentalen „Wohlwollen" (vgl. unten) eines Zeitalters der „Brüderlichkeit" zu nahe verwandt. Er redet deshalb viel öfter von der konkreten Erscheinung des sozialen Triebes im geschichtlichen Leben der Gesellschaft: von der Hingabe des Helden für die ihm anvertraute Menge und von der Verehrung (reverence, worship), der Jüngerschaft (discipleship, Op. XXVIII, 74), der Mannentreue (loyalty) der Vielen für ihren Führer.

Wie es bei Fichte (VII, 45 ff.) zum Wesen des „Religiosen" gehört, daß er sich für die ihm geoffenbarte Idee

opfert, so liegt es bei Carlyle im Wesen des Heroen, daß er sich völlig dem Dienst der ihm gewordenen Lebensaufgabe, als Prophet, Dichter, Priester, Schriftsteller oder König hingibt, seine eigene Person trotz aller persönlichen Mühsale und Entbehrungen ganz vergessend. In den Vorträgen On Heroes (1840) betonte Carlyle mehr die individualistische als die soziale Richtung der Heldennatur, mehr die Aufrichtigkeit, mit der ein großer Mensch seinen Weg geht, als die Hingabe, in der er für die andern, ihnen zugut und zulieb, sein Lebenswerk vollbringt. Dies entsprach der Art von Heroen, die Carlyle auswählte und schilderte. Es waren meist große Individualisten, deren Charakter Gewissenhaftigkeit und Wahrheitsliebe, deren Lebenswerk Selbstdarstellung war. Sie übten eine Hingabe an ihre „Idee" (Fichte VII, 37), an die ihnen gewordene „Himmelsbotschaft" (H. H. 274). Sofern die Idee „auf das Leben der Gattung geht" (Fichte VII, 37), die Himmelsbotschaft für alle Menschen bestimmt ist (Carlyle), dienten sie tatsächlich ihren Mitmenschen: indem sie die hohen Ziele der Gesamtheit in ihrer Persönlichkeit verwirklichten, verwirklichten sie zugleich die hohen Ziele aller ihrer Mitmenschen.

Hingabe unmittelbar an die Menge, Aufopferung für die schwachen, hilflosen Vielen übt seinem Wesen nach der Held als König. Denn seine Aufgabe ist unmittelbar sozial, sein Arbeitsfeld im besonderen Maß die Gesellschaft: mitten unter seinem Volk, und eben an seinem Volk, hat er die helfende, schützende, fürsorgende und — nicht zuletzt — die reinigende Arbeit zu vollbringen, die sein Lebensberuf ist. Denn Herrschen heißt „treuer Führer und Erlöser vieler sein" (S. S. III, 106). Deshalb finden wir überall, wo Carlyle den Helden-König schildert, seine Hingabe an die ihm anvertraute Menge hervorgehoben. Nur bei Napoleon nicht, der aber Carlyle durchaus nicht als das Ideal eines Königs

erscheint (H. H. 338 ff.). Dagegen bei Cromwell, der England zum Gehorsam gegen Gottes Gesetz führte, damit England seiner Pflicht genüge und Gottes Wohlgefallen erlange (H. H. 320 ff.). Noch deutlicher spricht Carlyle sich aus, wenn er in Past and Present (1843) aus der alten Mönchschronik des Jocelin von Brakelond (S. S. III, 48 ff.) die prächtige Gestalt des Abts Samson von St. Edmundsbury in die Gegenwart hineinstellt: Samson, der ein geborener König ist — denn „er trägt das lebende Ideal eines Herrschers in sich und die dauernde Notwendigkeit, zu kämpfen, um es aus sich heraus zu entfalten" (S. S. III, 105 f.) —, hat den Edelsinn der Hingabe, der treuen Aufopferung: „ist er nicht der Knecht der andern, um von ihnen und für sie zu leiden, um die Last zu tragen, unter der ihre armen, schwachen Glieder schwanken und straucheln, um kraft seines Knechtsdienstes sie zu beherrschen, sie von Schwäche zu Kraft, von Niederlage zum Sieg zu leiten?" (S. S. III, 109). — Auch Friedrich der Große erwies sich Carlyle in dieser Hinsicht als echter Helden-König. Denn was Friedrich in seinem „Anti-Macchiavel" schrieb: Der König ist der erste Diener des Staats (Carlyle: „the born servant of his people", Op. XIV, 243), was er bei seiner Thronbesteigung verkündigte: „Unsre Hauptsorge wird sein, des Landes Wohlfahrt zu fördern, und jeden unsrer Untertanen zufrieden und glücklich zu machen" (Op. XIV, 284), das war tatsächlich Friedrichs Lebensziel und Lebenswerk während seiner langen Regierungszeit.

Dieser Zug der Hingabe im Charakterbild des Carlyle'schen Helden verwandelt das Dämonische, das in der Heroennatur ursprünglich liegt, in milde Menschlichkeit. „O, wenn in diesem Mann [dem echten König], dessen Augen Himmelsblitze sprühen können, . . . nicht als tiefste Grundbedingung seines Wesens Gottes Gerechtigkeit, menschlicher Edelmut, Wahrhaftigkeit und Erbarmen lebten: dann würde ich für die Welt

zittern. Allein seine Stärke . . . liegt in dem Maß von Gerechtigkeit, Tapferkeit und Milde, das in ihm ist. Seine Augen sprühen Blitze auf die Heuchler und vom Schneider verfertigten Quacksalber in den höchsten Stellen, doch für den Unterdrückten, Mißhandelten erschmelzen sie in Mitleidstau, sanfter als der einer Mutter; in seinem Herzen, seinen großen Gedanken ist ein Zufluchtsort für alle Elenden" (S. S. III, 352). „Er liebt die Menschen mit unaussprechlich mildem Ebarmen, so wie sie ihn nicht wiederlieben können" (S. S. III, 351).

Der soziale Trieb, der bei den Heroen als Hingabe, Mitleid, Erbarmen, Aufopferung wirksam ist, erscheint bei den vielen kleineren Menschen als Heldenverehrung, als Mannentreue und Jüngerschaft.

Mitten in einem Zeitalter, dessen Tendenz es war, jede Autorität unwillig abzuschütteln, das auch den von früheren Generationen verehrten Heroen der Geschichte die gebührende Bewunderung versagte, hielt Carlyle mit wundervollem Optimismus daran fest, daß der Mensch auf Verehrung des Höherstehenden angelegt sei. Es ist für jeden eine innere Notwendigkeit, sobald er einen wirklich Größeren, Überlegenen vor sich sieht, ehrerbietig sich vor ihm zu beugen, treu ihm zu gehorchen. Denn in der Menschennatur liegt ein Vermögen zur Ehrfurcht (faculty of Reverence, Op. I, 200). So sehr sich die kleinen Kritiker darum bemühen, können sie doch „zu keiner Zeit eine gewisse, ganz eigentümliche Ehrfurcht vor großen Menschen aus lebendiger Menschen Brust völlig ausrotten: echte Bewunderung, freie Hingebung, Anbetung, wenn auch noch so dunkler und verkehrter Art. Heldenverehrung dauert fort für immer, solange der Mensch selber fortdauert" (H. H. 19; vgl. 119 f. 179. 287; S. R. 217 f.; S. S. I, 50. 168; II, 360. 383 f. 451 f.; III, 66. 290. 345 ff.; Op. XXVII, 389; XXVIII, 74. 405; XXIX, 24). „Vom nordischen Odin bis

zum englischen Samuel Johnson, vom göttlichen Begründer des Christentums bis zum verrunzelten Pontiffen des Enzyklopädentums [Voltaire]: zu allen Zeiten und an allen Orten ist der Held angebetet (worshipped) worden. So wird es immer sein. Wir alle lieben große Menschen, lieben, verehren sie und bücken uns unterwürfig vor großen Menschen: ja, können wir uns denn ehrlicherweise vor etwas anderem bücken?" (H. H. 20 f.). „Alle Menschen, insbesondere alle Frauen, sind born worshippers, geborene Verehrer" (S. S. III, 66; Op. XXVII, 396). Das ist Carlyles Antwort an die „kleinen Kritiker", die „das Wünschenswerte großer Menschen leugnen" (s. o. S. 118).

Die Seligkeit, die wir empfinden, wenn wir dem Drang zur Heldenverehrung in uns Raum geben, beschreibt Carlyle als Gefühl der Erhebung aus der eigenen Kleinheit aufwärts in die Sphäre des Heldenhaften: „Fühlt nicht jeder wahrhafte Mensch, daß er selbst gehoben wird, indem er Ehrfurcht bezeugt vor dem, was wirklich über ihm ist? Es wohnt kein edleres oder seligeres Gefühl in des Menschen Brust" (H. H. 21).

Daß die eigene Zeit sich den Heroen gegenüber so ganz anders verhält, als er selbst, erklärt Carlyle auf verschiedene Weise. Jedenfalls schließt er daraus nicht, daß die faculty of Reverence erstorben sei. Das eine Mal knüpft er an einen Gedanken der „Wanderjahre" an (1821, S. 171 ff.) und setzt Furcht und Ehrfurcht einander entgegen: die Überwindung der Furcht, die der unbefangene Mensch vor dem Helden zunächst notwendig empfindet, die Möglichkeit zur Ehrfurcht vor dem Helden sei durch die rücksichtslose Zerstörungsarbeit der Aufklärung und des Skeptizismus gründlich geschehen. Das bedeute nun die Freiheit, die Möglichkeit zur Ehrfurcht vor dem Helden, die den Menschen beglückt und begeistert. „Wie, wenn der

Charakter unsres so unruhigen Zeitalters eben darin läge, daß der Mensch die Furcht, das Niedrigste, das es gibt, für immer verbannt, aber sich noch nicht zu immerwährender Ehrfurcht, dem Höheren und Höchsten, emporgeschwungen hätte?" (S. R. 217).

Es mochte Carlyle jedoch nicht genügen, diesen Mangel an Ehrfurcht bei seinen Zeitgenossen damit zu erklären, daß der Drang zur Heldenverehrung bei ihnen noch nicht zum Durchbruch gekommen sei. Sein Volk hatte ja doch in früheren Jahrhunderten seine Gottesboten erkannt, bewundert, angebetet (z. B. St. Edmund, Abt Samson S. S. III, 47 ff., John Knox, Oliver Cromwell u. a.). Also war die faculty of Reverence nicht etwa eine noch schlummernde Kraft, die sich erst nach und nach wirksam erweisen würde, sondern war längst vorhanden und mußte, falls sie nicht schon ertötet war, sich auch in der gegenwärtigen Generation irgendwie betätigen. So kam Carlyle dazu, seine Zeit als Zeit verkehrter Heldenverehrung zu betrachten: *der unzerstörbare, lebendig wirksame Trieb zu verehren geht in die Irre.* Er ergreift, das wahrhaft Verehrungswürdige verkennend, falsche Objekte, um sie anzubeten; oder nimmt er krankhafte Formen an.

Wenn Carlyles Landsleute ihre wahre Ehrfurcht, d. h. „ihres Herzens Liebe und Bewunderung, die allein Ehrfurcht ist", auf den Eisenbahnkönig Hudson richten, der „die Menschen lehrte, durch Aktien plötzlich reich zu werden": so ist das eine gar seltsame, verkehrt angebrachte, ja Unheil bringende Heldenverehrung (S. S. II, 384 f. vgl. 359 f.). Oder wenn gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts die Franzosen sich um ihren Voltaire († 1778) drängten und ihn im letzten Akt seines Lebens „unter Rosen fast erstickten", so war das „ein Ausbruch der sonderbarsten Heldenverehrung". Denn Voltaire war Held in nichts weiter als in „Persiflage" (H. H. 19 f.; vgl.

S. R. 218; E. Lett. I, 34; H. A. II, 142 ff.). So richtet sich, in einer ehrfurchtslosen Zeit, der Drang zu verehren auf falsche Objekte. — Krankhafte Formen nimmt derselbe Trieb gegenüber den Persönlichkeiten an, die echte, treue Ehrfurcht verdienen, aber in ihrem Wert als Helden nicht recht erkannt werden. Auch in einer ehrfurchtslosen Generation ziehen die großen Menschen die Augen der andern auf sich. Aber wenn die Zeitgenossen sich nicht vor ihnen fürchten, — sie haben ja die Furcht abgelegt (s. o. S. 130 f.), — so bleiben sie an „der Außenseite" haften: sie betrachten den Helden nicht als Verkündiger einer göttlichen Botschaft, dem sie um seiner geheimnisvollen Größe willen Ehrfurcht und Gehorsam schuldig sind, sondern als besonders interessanten Menschen, als „Original", als Sehenswürdigkeit, an dem sie ihre Neugier befriedigen können. So zwingen sie ihn, wenn er nicht stark genug ist, ihren Lockungen zu widerstehen, seine Kunst vor ihnen sehen zu lassen: sie machen ihre großen Menschen zu wunderbaren Laternen am Weg der Menschheit über die dunkle Erde. „Richter sagt, auf der Insel Sumatra gebe es eine Art Leuchtkäfer, große Feuerfliegen, welche die Leute auf Spieße stecken, um die Wege bei Nacht damit zu erhellen. Standespersonen können so bei einem angenehmen Schimmer reisen, den sie sehr bewundern. Große Ehre für die Feuerfliegen! Aber —!" (H. H. 276).

So bekam Carlyle eine ganze Stufenreihe von Arten der Heldenverehrung, von Betätigungsweisen des Ehrfurchtstriebs: von der kläglichsten und verkehrtesten (z. B. Op. XVI, 8. 11 = Fr. R. I, 1: a hero-worship of a thrice-lamentable nature) bis zur höchsten, edelsten Form. Und im Blick auf die geistige Verschiedenheit der einzelnen Geschichtsperioden konnte er die Anschauung aufstellen, daß von der Menschheit unaufhörlich Heldenverehrung geübt werde; sie ist „in fortwährender Umgestaltung begriffen, sie wird in jedem Zeit-

alter anders geübt" (H. H. 61). — Dadurch eroberte Carlyle sich vollends für seinen Begriff des Heroischen das ganze weite Feld sozialen Lebens, menschlicher Geschichte. „Das Wünschenswerte großer Männer" leugnete die herrschende Geschichtsbetrachtung: aber er wies den „kleinen Kritikern" nach, daß der Held nicht nur der Menge erwünscht, willkommen sein müsse, weil die in seiner Persönlichkeit und seinem Lebenswerk gegebenen Werte einen unschätzbaren Reichtum für sie bedeute („the world's wealth is its original men" Op. XXVIII, 405); sondern auch, daß die Masse sich tatsächlich Helden wünsche und suche, und auf irgend eine Art immer Helden verehre, weil sie darauf angelegt sei (faculty of Reverence).

2. Abschnitt:
Das geschichtliche Geschehen als fortschreitende Bewegung.

Nachdem erörtert worden ist, wie Carlyle die Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft beantwortet, liegen die Voraussetzungen bereit, um seine Anschauung vom Fortschritt in der Geschichte zu verstehen und darzustellen.

Dabei werden folgende Punkte zu berücksichtigen sein:

a) Das Ziel des Geschichtslaufs, soweit es sich von der Gegenwart aus erkennen läßt.

b) Die Art und Weise des geschichtlichen Geschehens, und zwar einerseits die treibenden Kräfte der Geschichte, andrerseits der Rhythmus des Geschichtslaufs.

a) Das Ziel des Geschichtslaufs, soweit es sich von der Gegenwart aus erkennen läßt.

Die Ansicht, die Carlyle über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft hatte, wurde das Hauptmotiv

bei seiner Konzeption des Gesellschaftsideals. Die Helden gehören an die Spitze der Nation, sowohl die Heroen des Gedankens als die der Tat; gerade in sozialer Betätigung, in hingebender, aufopferungsvoller Führung der Menge erfüllen sie ihre höchste Pflicht der Treue gegen sich selbst. Die kleineren Individuen sind die Schüler, die Untertanen; sie lassen sich von wahren Führern willig leiten und finden im Gehorsam, in der Heldenverehrung, die sie üben, ihre innere Freiheit.

Mit diesem Motiv verband sich ein zweites: der soziale Organismus ist ein lebendiges, also handelndes Gebilde. Die Lebensbetätigung der Gesellschaft ist Arbeit, genauer Kulturarbeit, gemeinsame Bemühung aller, die Menschenwelt aus einem Chaos in einen Kosmos umzuschaffen (vgl. o. S. 94 ff.). Die Helden übernehmen die Leitung; denn sie sind „Sendboten der Ordnung" (missionaries of Order, Op. V, 203). Die übrigen Menschen, alle „born enemies of Disorder" (ibid.), schaffen Ordnung, wo und wie es ihnen von den Helden aufgetragen wird. So entsprach es der Überzeugung Carlyles, daß der Fortschritt in der Geschichte Kulturfortschritt ist.

Unter dem Eindruck der Zeitverhältnisse, die fast in jeder Hinsicht Carlyles lebhaftesten Widerspruch hervorriefen, gestaltete sich in ihm aus den genannten Grundanschauungen sein Idealbild der Gesellschaft: die Gesellschaft ist dann vollkommen, wenn sie ein Reich der Kulturarbeit unter der Regierung der Helden ist. Da er gewiß war, daß die Menschheit in anhaltendem Fortschritt begriffen sei, so war ihm sein Gesellschaftsideal kein bloßes Phantasiebild, kein rasch zerrinnender Traum, sondern eine Wirklichkeit, die sich im Lauf der Generationen in der Geschichte durchsetzen werde. An die Stelle des alten, in der Auflösung begriffenen Gesellschaftssystems wird ein neues treten: „an Stelle des Feudalwesens und Jagdprivilegs die Herrschaft der Industrie

und die Regierung der Weiseſten" (Industrialism and the Government of the Wisest, Op. I, 96).

Wenn aber ſein Geſellſchaftsideal wirklich das Ziel der Geſchichte war, ſoweit es ſich von ſeiner Zeit und ſeinem Standort aus erkennen ließ, ſo mußte Carlyle, gewohnt, allen ſeinen Anſchauungen religiöſe Begründung und Vertiefung zu geben, es als den Plan auffaſſen, den Gott mit der Menſchheit hat. Er ſtellt es demgemäß als Gottes Willen hin, daß die Menſchheit ein ſozialer Organismus werde, deſſen Lebensbetätigung Kulturarbeit, deſſen Verfaſſung „wahre Ariſtokratie" ſei. Iſt dieſes Ziel verwirklicht, ſo iſt (vielleicht nicht überhaupt, da Gottes Endziel nicht völlig bekannt iſt, aber ſicherlich hinſichtlich dieſes Ziels), „Gottes Wille geſchehen, Gottes Reich gekommen" (vgl. S. S. II, 82; III, 24. 276), alſo die Theokratie, das heißerſehnte Ideal aller Calviniſten, realiſiert.

Seine Anſichten über das Ziel der Menſchengeſchichte überhaupt kleidet Carlyle gern in die Form: Ziel des geſchichtlichen Geſchehens ſei, daß die ewigen Geſetze des Weltalls unter den Menſchen zur Geltung kommen, daß der unabänderliche Herrſcherwille Gottes anerkannt und getan werde.

Die ſozialen Übel der Gegenwart, vor allem das immer weiter um ſich greifende Maſſenelend der arbeitenden Klaſſen, ſind durch Gleichgültigkeit, oder vielmehr durch Ungehorſam, durch Auflehnung der Geſellſchaft gegen „die Tatſachen der Natur", d. h. gegen die göttliche Weltordnung (vgl. S. S. II, 76. 295 ff.) entſtanden. „Wir hielten den vorübergehenden, oberflächlichen Schein für die ewige, den Mittelpunkt bildende Kraft, wir haben uns weitab von den Geſetzen des Weltalls treiben laſſen" (S. S. III, 34). Dem Ungehorſam folgt mit unerbittlicher Notwendigkeit Strafe, irgend welcher Art. Aber das Schlimmſte, das der Zeit droht, das große Strafgericht einer Revolution, kann abgewehrt werden — nicht durch die „Morriſon-Pillen" einiger Parlamentsbeſchlüſſe (S. S. III, 27 ff.), wohl aber durch

schleunige Rückkehr zum Gehorsam, in harter Selbstdemütigung. Die Heilung der sozialen Krankheit geschieht, sobald die Weltgesetze Gottes wieder befolgt werden; denn es entsteht eine gesegnete Welt überall, wo die Gebote des Himmels richtig erkannt und treu beobachtet werden (vgl. S. S. II, 76; Op. XII, 166. 171). Zu solchem Gehorsam forderte deshalb Carlyle mit Prophetenstimme immer wieder seine Zeitgenossen auf (S. S. II, 76 f. 157. 331 ff.; III, 30. 34 f. 275 ff.; vgl. Op. XIX, 119 ff.).

Wohl mit Absicht vermied Carlyle in den Latter Day Pamphlets, wie schon in Past and Present, gewöhnlich den Ausdruck Theokratie, government of God, weil er ihm mißverständlich, wohl auch, weil er ihm „too awful for common use“ (Early Life II, 5; S. S. III, 276) erschien. Wo er aber in einem geschichtlichen Zusammenhang auf die Bezeichnung traf, da nahm er sie lebhaft für sich in Anspruch; so in On Heroes. John Knox und Oliver Cromwell wollten die Theokratie aufrichten: „ist es nicht dasselbe, was alle eiferstarken (zealous) Menschen, ob sie nun Priester, Propheten oder wie sonst immer heißen, eigentlich wünschen und notwendig wünschen müssen? Daß Recht und Wahrheit oder Gottes Gesetz (God's Law) allmächtig unter den Menschen walte: das ist das himmlische Ideal, dem der Reformator in beharrlicher Bemühung alles mehr und mehr annähern wird“ (H. H. 218): . . . „ein edles, wahres Vorhaben: ist es nicht in seiner Art das edelste, das eines Staatsmannes oder Mannes Herz hegen könnte?“ (H. H. 322; vgl. 331–338).

Den Gedanken der Theocracy, als der unbedingten Autorität der göttlichen Weltgesetze, entfaltet Carlyle in den beiden Reihen eines Reichs der Arbeit und einer Herrschaft der Aristoi, der Helden.

α) Das Reich der Arbeit.

Wenn der Neuaufbau der Gesellschaft, dessen erste Spuren Carlyle in der Gegenwart zu erkennen gewiß ist, einmal vollendet ist, dann wird es in der Menschenwelt vor allem ein Reich der Arbeit geben. „Der Gigant Arbeit, das wahrste Sinnbild Gottes, des Welterbauers, des Demiurgos und ewigen Schöpfers, . . . wird einst König dieser Erde sein und auf dem höchsten Throne sitzen." „Bis jetzt ist er wie ein blinder, unvernünftiger Riese umhergestolpert, dem kaum auf dem Straßenpflaster ein Plätzchen erlaubt war, während der faule Dilettantismus . . . „Fort mit ihm, er ist gefährlich!" schrie;" aber er wird einmal „ein sehender, vernünftiger Riese sein . . . und auf dem Thron der Dinge Platz nehmen, während er seinen Mammonismus und unterschiedliche andere Diener auf den niedrigeren Stufen besagten Thrones zurückläßt" (S. S. III, 203 vgl. III, 280. 360).

Damit die Arbeit solche Ehren- und Herrscherstellung in der Welt wirklich einnehme, müssen zwei Bedingungen erfüllt sein: jeder Mensch, weil zur Arbeit verpflichtet, muß durch rauhen oder sanften Zwang genötigt sein zu arbeiten; und jeder Mensch, weil zur Arbeit berechtigt, muß Gelegenheit haben, seiner Arbeitspflicht zu genügen.

Als im Jahre 1834 in England das bis dahin gültige Armengesetz, das auf dem Grundsatz „Almosen, nicht Gerechtigkeit" aufgebaut war (S. S. I, 17), durch ein neues ersetzt wurde, beklagten sich die unteren Volksschichten aufs bitterste über die harte Bestimmung, daß außerhalb des Armenhauses niemand mehr öffentliche Unterstützung bekommen solle. Carlyle, der sonst mit dem neuen Gesetz durchaus nicht einverstanden war, sah darin wenigstens einen Schutz der Fleißigen gegen die Trägen und Sittenlosen, die Proklamierung jenes Naturgesetzes, gegen das Englands Gesetz auf die Dauer vergebens ankämpfen würde, daß jeder Mensch

arbeiten soll (S. S. I, 18). „Wer nicht nach seinen Kräften arbeiten will, mag umkommen, ein gerechteres Gesetz gibt es nicht. Wollte Gott, daß man es tief in die Herzen aller Söhne und Töchter Adams einprägen könnte, — denn es ist ein Gesetz, das auf alle Anwendung findet, — und daß man es streng und unnachsichtlich wie unsere Armengesetzbastille an allen praktisch ausüben könnte. Dann hätten wir in Wahrheit eine ‚vollkommene Gesellschaftsverfassung'; und ‚Gottes schöne Erde und Arbeitsstätte, wo, wer nicht arbeitet, betteln oder stehlen muß', wäre dann wirklich, was sie immer durch so viele Wechsel und Kämpfe zu werden bemüht ist. . . . Arbeit ist die Bestimmung aller Menschen auf Erden. Es wird unter vielen Kämpfen ein Tag kommen, er wird kommen, langsam aber sicher, ein Tag, wo der, welcher keine Arbeit zu tun hat, möge er heißen, wie er wolle, es nicht ratsam finden wird, sich in unserer Gegend des Sonnensystems zu zeigen (Two Note Books 159 f. 169). Er mag dann gehen und sich auf einem andern Planeten umschauen, ob ein Schlaraffenland zu entdecken ist. Und du, ehrlicher Arbeiter, freue dich, daß solch ein Gesetz, das erste Naturgesetz, auf dich angewandt wird; hoffe, daß nach und nach alle übrigen auch zur Ausführung gebracht werden. Es ist der Anfang von allem!" (S. S. I, 17 f. 113—116; III, 208. 214 ff. 241 ff. 341 ff.).

Die Durchführung eines solch allgemeinen Arbeitszwangs hängt aufs engste damit zusammen, daß es gelingen muß, jedem sein Recht auf Arbeit zu sichern, jedem seinen Anspruch auf Beschäftigung zu befriedigen. Davon ist die Gegenwart noch weit entfernt. Denn „der riesenhafte Dämon des Mechanismus raucht und donnert, stöhnt bei seiner großen Arbeit in allen Teilen der englischen Lande und wechselt die Gestalt wie Proteus selbst: und bei jedem Wechsel der Gestalt stürzt er unfehlbar ganze Haufen von Arbeitern, er schleudert

sie wie mit dem Wehen seines Schattens hierhin und dorthin, ... so daß selbst die Weisesten nicht mehr wissen, wo sie sind" (S. S. I, 28 f.). Immer wieder werden die Arbeitswilligen arbeitslos und kommen, weil sie keine Sparsamkeit kennen, sondern von ihrem Gewerbe leben, wie ein Spieler vom Spielgewinn, dem Verhungern und der Verzweiflung nahe (vgl. S. S. I, 29 f.). Tiere haben es besser als sie: der Pferdebesitzer muß, wenn die Sommerarbeit getan ist, seine Pferde durch den Winter füttern. Aber sie behandelt man nach dem Grundsatz: „Laissez faire, laissez passer!" (vgl. S. S. I, 29; II, 99; III, 26).

Im künftigen Reich der Arbeit wird jedem Beschäftigung zugewiesen sein. Da kann dann der britische Ministerpräsident die „arbeitsfähigen Habenichtse" einladen: „Auf, stellt euch in meine irischen, meine schottischen und englischen ‚Regimenter der neuen Ära' ein, ... gehorcht, arbeitet, leidet, übt Entsagung, wie wir alle es haben tun müssen; so werdet ihr nützlich sein in Gottes Schöpfung, so wird man euch helfen, euch männlich euren Lebensunterhalt zu verdienen, sonst nicht. Industrielle Regimenter (Industrial Regiments), ... die nicht die Franzosen und andere bekämpfen sollen, denn die sind friedfertig genug gegen uns, sondern die gegen die Sümpfe und Wildnisse, daheim und draußen, zu Felde ziehen und die Teufel des Abgrunds, die zu offen unter uns wandeln, anketten sollen" (S. S, II, 107 f.). ... „Industrielle Oberste, Werkmeister, Arbeitsmeister, Befehlshaber fürs Leben, gerecht wie Rhadamanthus und ebenso unbeugsam, die ... braucht ihr, und die werden für euch zu finden sein, wenn ihr erst vereidigt seid wie Soldaten" (108). „Stellt euch ein, laßt euch drillen, werdet aus Banditen der Trägheit Soldaten des Fleißes! ... In unsern drei Königreichen oder in den vierzig Kolonien, die uns gehören, sollt ihr zu eurer Arbeit geführt werden!" (111). Solche ‚Organisation der Arbeit' (Organisation

of Labour), durch die Regierung in die Wege geleitet, durch tüchtige Industrielle (Captains of Industry) verwirklicht, ist ein Lieblingsgedanke Carlyles. Von Saint-Simon dazu angeregt (vgl. Briefw. zw. G. u. C., S. 224 f. 238. 118; E. Life II, 84; 138 f. 231; S. R. 205. 256), durch Fichtes Zukunftsbild „der geschlossene Handelsstaat" stark beeinflußt, erkannte er in der Frage, „wie die gegenwärtigen arbeitenden Millionen Englands zu behandeln sind, das gebieterisch dringende Problem der Gegenwart, das mit wahrhaft fürchterlicher Stärke und Bedrohlichkeit in den jetzigen Zeiten auf seine Lösung drängt" (S. S. III, 310; vgl. III, 251; II, 99). Um das Seinige zur Lösung beizutragen, wandte er sich an alle Beteiligten: die zu organisierenden Arbeiter forderte er auf, allen falschen Freiheitsdrang zu unterdrücken und sich willig in Reih' und Glied zu stellen (S. S. II, 102 ff. 111; vgl. III, 21); die Arbeitgeber, sie sollten, statt nur wie Seeräuber und Choctaw-Indianer nach Skalps und Geld zu streben, vielmehr wie echte Ritter für die ihnen gehorchende Schar treu besorgt sein und ein edles „Rittertum der Arbeit" ('Chivalry of Labour' S. S. III, 325 ff. 349. 358. 229 ff.) üben, insbesondere einen dauernden Arbeitskontrakt schaffen (S. S. III, 333 ff.; I, 128 ff.); die Regierung endlich, sie solle mit aller Macht die Organisation der Arbeit in Angriff nehmen (S. S. II, 229 f. 99 ff.; III, 20 f.), für Arbeitsgelegenheit in der Heimat oder in den Kolonien sorgen und „wie nach Leben und Erlösung nach geeigneten Menschen ausschauen, um die ‚Regimenter der Industrie' zu befehligen" (S. S. II, 250; vgl. III, 250). Und was er als Ziel miterstreben half, das sah er in der Zukunft verwirklicht: „im Laufe langer, ernster Jahrhunderte sehe ich den Staat werden, was er tatsächlich sein sollte, den Eckstein zu einer sehr wirklichen ‚Organisation der Arbeit'" (S. S. II, 244); „einst wird noch ein ‚Rittertum der Arbeit', eine edle Menschlichkeit und praktische Göttlichkeit

der Arbeit auf Erden errichtet werden" (S. S. III, 357). Ist aber einmal die wahre „Organisation der Arbeit" wirklich geworden, dann ist das Millennium, die „Herrschaft der vollkommenen Glückseligkeit für alle Arbeiter und Menschen" herbeigekommen (S. S. I, 116; II, 251 f.).

Die „vollkommene Glückseligkeit" aber, deren Herrschaft Carlyle für jenes künftige Reich der Arbeit verkündigt, bedeutet durchaus nicht Glück im gewöhnlichen Sinn des Wortes. Während die geistigen Urheber der französischen Revolution, der englische Utilitarismus unter Benthams Führung, der Sozialismus Saint-Simons im „größten Glück der größten Anzahl" das Ziel der Geschichte sahen (vgl. S. S. I, 184), zu dessen Verwirklichung das Gebot allgemeinen Arbeitens nur ein, leider unentbehrliches, Mittel sei, erkannte Carlyle das Glück in der Arbeit selbst, in dem zwar überaus mühseligen, aber durch sein Ergebnis unvergleichlich beglückenden Kampf gegen Chaos und Not. „Von frühester Zeit an ist irgend ein Millennium prophezeit worden; aber immer nur ein Millennium der Heiligkeit, noch nie ein Millennium bloß der Ruhe und des Überflusses, wie in diesem neuen Zeitalter (vgl. Fr. R. I, 32; S. S. III, 186. 183 f.; S. R. 164 ff.; S. S. II, 452 f.). An solch ein Schlaraffenland der Glückseligkeit, des Wohlwollens und des seiner Häßlichkeit entkleideten Lasters glaubt nicht, meine Freunde! Der Mensch ist wahrlich nicht das, was man ein glückliches Tier nennen könnte; seine Begierde nach süßer Speise ist gar so übermäßig (vgl. S. R. 164; Op. XII, 15; XXVI, 161). Wie soll in diesem wilden Weltall, das drohend auf ihn einstürmt, der arme Mensch, ich will nicht sagen Glückseligkeit, sondern nur eine Existenz, nur festen Boden unter seinen Füßen finden, wenn er sich nicht umgürtet und waffnet zu beständigem Mühen und Ertragen" (Fr. R. I, 56 f.)? Also auch wenn der Riese Arbeit einmal König über die Erde geworden ist, werden die Menschen Entsagung üben müssen; das

Leben wird für den Menschen niemals ein Maientag sein (S. S. III, 252); niemand hat ein Recht, einen Anspruch auf Glück (S. R. 165 f.), — außer auf jene tiefe innere Befriedigung, welche die Arbeit gewährt.

Zwar ist auch die Arbeit, solang sie ungetan ist und während sie getan wird, nicht heiter, sondern mühsam und drückend: „Wir haben die ganze Welt und ihre Geschäfte auf unsrem Rücken, wir armes vereinigtes Menschengeschlecht, wir müssen sie tragen und täglich auf diese oder jene Weise mit unsern eigenen Kräften vorwärtsschieben oder darunter zu Staub zermalmt werden; keine leichte Arbeit, selbst wenn jeder seinen Teil ehrlich trüge" (S. S. I, 118; vgl. S. S. II, 84; III, 216. 242 ff.; S. R. 198)! „Alle Arbeit des Menschen gleicht der eines Schwimmers: ein öder Ozean droht ihn zu verschlingen und wird seine Drohung wahr machen, wenn er ihm nicht tapfer die Stirn bietet. Nur durch unausgesetzten weisen Trotz, durch tüchtige Stöße und Püffe hält er ihn treulich, trägt ihn als seinen Besieger einher" (S. S. III, 239; vgl. Love Letters II, 325; S. R. 182; Briefw. zw. G. u. C., S. 168; Wanderjahre, 1821, S. 301).

Und doch liegt in der Arbeit einzigartige Befriedigung, wie Carlyle aus eigenster Erfahrung zu schildern weiß (s. o. S. 68). „Das einzige Glück, dem nachzujagen ein braver Mann sich je die Mühe nahm, war genügendes Glück, um seine Arbeit zu vollbringen. Nicht „ich kann nicht essen", aber „ich kann nicht arbeiten", das war der Refrain jeder vernünftigen Klage unter Männern" (S. S. III, 186). Denn wer die ihm zugewiesene Arbeit tut, weiß sich, bei aller Einsicht in die Unvollkommenheit seiner Leistung (vgl. S. S. III, 243), darin glücklich, daß er seine oberste Pflicht erfüllt, daß er dem Hauptgebot des Schöpfers, der ihn zur Arbeit bestimmt hat (s. o. S. 91 ff.), nach bestem Willen ge-

horcht; daß er also Gottes Mitstreiter in jenem großen Kriegszuge gegen „das Chaos, die Not, die Teufel und die Jötuns" ist (S. S. III, 327; vgl. Fichte VI, 299 f.; S. R. 103; H. H. 170) und in „den heiligen Bund der Unsterblichen", die in alle Ewigkeit fortleben und fortwirken (S. S. III, 242 f.; vgl. Fichte VI, 322 f.) aufgenommen wird. Zugleich findet der arbeitende Mensch die ersehnte Vervollkommnung seiner selbst, die außer durch Arbeit auf keine Weise zu erlangen ist. Er erweitert sein Wissen und wird wahrhaft verständig und lebenskundig: „Genau genommen hast du keine Erkenntnis, als die durch Arbeit erworbene; das übrige ist alles nur eine Mutmaßung von Erkenntnis; ein Ding, über das sich in Schulen streiten läßt, das in der Luft schwebt in unendlichen Logikwirbeln, bis wir es geprüft haben und es festnageln. ‚Zweifel jeder Art kann nur durch Handeln beseitigt werden'" (Goethe; S. S. III, 237; vgl. S. R. 169; S. S. II, 35; E. Life II, 83. 269. 279 f.). Er vergrößert seine Herrschaft über die äußere Natur und führt mit immer schönerem Erfolg das Zepter unsres Planeten (vgl. S. S. III, 235. 241. 327; S. R. 196). Er erzieht sich zum Charakter: „Stinkende Sümpfe werden weggeschafft, schöne Saatfelder erstehen an ihrer Stelle und stattliche Städte: und zu gleicher Zeit hört der Mensch selbst auf, ein Sumpf und eine stinkende, ungesunde Wüste zu sein. Bedenke, wie selbst bei den gewöhnlichsten Arbeiten die ganze Seele eines Menschen zu wahrhafter Harmonie gestimmt wird in dem Augenblick, wo er die erste Hand anlegt! Zweifel, Verlangen, Kummer, Entrüstung, Verzweiflung selbst, sie alle belagern wie Höllenhunde die Seele des armen Tagelöhners wie die eines jeden Menschen; aber mit freiem Mut beugt er sich auf seine Arbeit, und sie alle sind zum Schweigen gebracht, sie alle sinken murmelnd fern hinweg in ihre Höhlen. Dann ist der Mann wirklich ein Mann. Ist nicht die gesegnete Glut der Arbeit in ihm wie ein reinigendes Feuer, worin alles Gift

verzehrt wird und der ekle Dunst selbst zur hellen gesegneten Flamme wird?" (S. S. III, 235 f. 237).

So ist das Gebot der Arbeit kein unerträgliches Joch, sondern in Wahrheit ein „Evangelium" (S. S. III, 241); und Carlyle wird nicht müde, das Evangelium der Arbeit zu verkündigen: „Gesegnet ist, wer seine Arbeit gefunden hat; er soll nach keinem andern Segen mehr verlangen" (S. S. III, 237 ff.; II, 19 f.; Life in London I, 297). — An dem eben genannten Punkt liegt der Unterschied zwischen Carlyle und Ruskin. Für Ruskin ist Arbeit Mittel zur Volksbeglückung, zu edlem, harmonischem Leben, zum Genuß der heiligen Schönheit des Daseins. Für Carlyle dagegen ist Arbeit das letzte Endziel. Denn wahre Arbeit bedeutet bei ihm sowohl vollkommene Pflichterfüllung, als auch Befriedigung aller „Menschenrechte". Er ist der „Prophet der Arbeit" (John Maccunn, Six Radical Thinkers, S. 161). —

Dem entspricht es, wenn Carlyle für jenes Reich der Arbeit keineswegs in Aussicht nimmt, daß die Arbeitenden für ihr mühevolles Tagewerk mit möglichst viel Glück und Lust entschädigt werden.

Denn die wahre Arbeit ist unbezahlbar, von unschätzbarem Wert; weil sie jeden Augenblick mit Einsatz des Lebens geschieht, so kann sie mit keinem Gut der Erde entsprechend belohnt werden. „Der genaue Preis deines Lebens für dich? Gottes gesamte Schöpfung, das ganze Reich des Raumes, die ganze Ewigkeit der Zeit und was alles diese enthalten: das ist der Preis, der dir genügen würde. . . Dein Leben ist dein Alles; und dafür müßtest du alles eintauschen können" (S. S. III, 245). Aber die heroische Seele braucht im Grunde eigentlich keine Belohnung. Burns sagte von seinen schottischen Liedern, diesen „kleinen Tautropfen himmlischer Melodien zu einer Zeit, wo so vieles unmelodisch war": „Beim Himmel, sie sind entweder unschätzbar, oder sie haben gar keinen Wert: eure Gold-

stücke brauche ich nicht für sie" (S. S. III, 245; vgl. 22 f.; Two Note Books 245; E. Life II, 294 f.). Ein heldenhafter Mensch setzt es sich nicht als Ziel, „für sein Heldentum mit guten Dingen überhäuft zu werden, ein Leben voller Glanz und Lust zu haben und in dieser oder in einer andern Welt zu sein, was die Menschen ‚glücklich' nennen" (S. S. III, 244). „Der ‚Lohn' für jede edle Arbeit ist im Himmel — oder nirgends" (S. S. III, 244). —

Und doch nennt Carlyle es ein unveräußerliches Menschenrecht, für ein gutes Tagewerk einen guten Tagelohn („fair day's-wages for fair day's-work" Op. X, 19. 203),zu bekommen (S. S. III, 21. 244): „Der Fortschritt der menschlichen Gesellschaft besteht eben darin, daß der Lohn immer mehr ins rechte Verhältnis zur Arbeit gebracht wird" (S. S. III, 23). Daß jeder Mensch genau das bekommt, „was er erarbeitet, was er erworben, getan und verdient hat, . . . das ist ein Ding, das sich immer weiter durchkämpft, unvertilgbar, stetig fortschreitend, das sich alle Tage mehr und mehr vervollkommnet" (S. S. III, 24).

Warum aber soll der Arbeitende, wenn seine Arbeit doch unbezahlbar ist, trotzdem dafür bezahlt werden? In erster Linie deshalb, damit er weiterarbeiten kann: er soll „nicht seines Wegs gehen müssen, ehe alle in ihm liegende Arbeit erschöpft ist" (S. S. III, 245). Die armen Handarbeiter von Manchester waren völlig im Recht, „gewisse Geldmünzen zu fordern, um sich am Leben zu erhalten; als Bezahlung für ihre Arbeit ein solches Minimum von Speise, Kleidung und Feuerung zu verlangen, als sie in den Stand setzte, ihre Arbeit fortzuführen" (S. S. III, 24). Ein Arbeiter darf doch gewiß, für ein gutes Tagewerk, für sich beanspruchen, was man keinem Haustier verweigert, Nahrung und Wärme: „Eine gemeine Welt, worin alle Arbeitspferde gut gefüttert werden

und unzählige Arbeitsmenschen verhungern müssen . . .!" (S. S. III, 26; vgl. Fichte, Der geschlossene Handelsstaat, S. 66 f.).

Lohn ist weiter auch zur Vervollkommnung der Arbeitsfähigkeit nötig: jedem sollten die Hilfsmittel zugänglich sein, durch die er sich für seinen Beruf weiter ausbilden kann (vgl. E. Lise II. 295).

Auf Lohn endlich hat jeder Arbeitende deshalb Anspruch, weil durch die Arbeit etwas erreicht, erschafft wird: die gemeinsam hervorgebrachten Erzeugnisse sollen gerecht verteilt werden, d. h. in der Weise, daß jeder soviel vom Ertrag bekommt, als er an Arbeit zum gemeinsamen Gelingen beigetragen hat. In der Gegenwart freilich ist „die Welt mit solch wildem Eifer vorwärtsgestürmt, um Arbeit und immer mehr Arbeit zu vollbringen, daß sie keine Zeit gehabt hat, ans Verteilen des Lohnes zu denken. . . Doch jetzt wird die Welt etwas innehalten müssen, die andere Seite der Frage vornehmen und in vollem Ernst eine Lösung dafür suchen" (S. S. III, 25. 21 ff.). Im künftigen Reich der Arbeit wird vor allem in der Industrie der Arbeitsherr es für möglich und notwendig halten, seinen Arbeitern einen beständigen Anteil an dem Unternehmen zu geben: „so daß es auch als praktisches Ergebnis dazu würde, was es nach seiner Wesenheit und nach der Gerechtigkeit von jeher gewesen ist: ein gemeinsames Unternehmen, in dem alle Leute, vom Chef herunter bis zum niedersten Aufseher und Handlanger, ebensowohl ökonomisch als mit dem Herzen beteiligt sind" (S. S. III, 339 f.). Weiterhin soll, was ein Volk produziert, nicht im Besitz weniger aufgespeichert werden, sondern, als gemeinsam erzeugt, allen einzelnen zugut kommen: „Wozu dienen eure gewebten Hemden? Millionenweise hängen sie da und sind unverkäuflich, während hier Millionen fleißige nackte Rücken auf sie warten und sie nicht erlangen können. Hemden sind dazu da, um menschliche Rücken zu bedecken, sonst sind sie nutzlos, ein

unerträglicher Hohn" (S. S. III, 25; vgl. 205. 220). Insbesondere hat der Handarbeiter, der „das unentbehrliche tägliche Brot", d. h. den täglichen Bedarf an Lebensmitteln aller Art, hervorbringt, ein Anrecht darauf, daß er am Ertrag der geistigen Arbeit, am „Brot des Lebens", Anteil bekommt: „wenn der Arme und Niedriggestellte arbeitet, damit wir Nahrung haben, muß dann nicht der Hohe und Angesehene wiederum für ihn arbeiten, damit er Licht, Leitung, Freiheit, Unsterblichkeit habe?" (S. R. 196 f.; vgl. 235; E. Life II, 94).

Dem gerechten Lohn für gutes Tagewerk entspricht naturgemäß eine gerechte Strafe für schlechte Anwendung von Zeit und Kraft, für Pfuscherwerk und für Müßiggang. „Der Arbeiter ist seines Lohnes wert; der Müßiggänger gleichfalls: nämlich des Verhungerns" (E. Life II, 94). Kein Arbeiter soll ohne Lohn bleiben, „ob in Geldmünzen oder in hänfenen Henkersstricken" (S. S. III, 205); dem einen „weite Ländereien und Ehren, dem andern hohe Galgen und Tretmühlen; . . . dann ist das himmlische Reich, um das wir täglich beten, wirklich gekommen" (S. S. III, 24).

β) Regierung der Helden.

Wenn ein Reich der Arbeit (selbstverständlich der Kulturarbeit, s. o. S. 134) und des gerechten Lohnes aufgerichtet werden und bestehen soll, so ist dazu unbedingt erforderlich, daß die Männer, die wirklich herrschen können, die Tüchtigsten, Befugtesten, Weisesten, Tapfersten, Edelsten an der Spitze der Gesellschaft stehen, also eine wahrhaft aristokratische Gesellschaftsverfassung, eine Regierung der Helden. Und Carlyle hofft, gerade die Organisation der Arbeit werde dazu beitragen, die neue Zeit heraufzuführen: „Ich sehe voraus, daß die Einberufung der Pauper-Banditen zu Industriesoldaten nur der Anfang jenes gesegneten Vorgangs ist, der sich bis zu den obersten Höhen unsrer Gesell-

schaft erstreckt und uns, will's Gott, im Lauf der Generationen wieder zu einem regierten Staate . . . machen wird" (S. S. II, 252).

In der Gegenwart herrscht die Demokratie (vgl. o. S. 101), aufgebaut auf dem Grundsatz allgemeiner Gleichberechtigung, mit allgemeinem Stimmrecht, freier Presse, Volksrednern und parlamentarischer Verfassung. Fast überall ist man der Ansicht, „daß wir hinfort ohne Herrscher fertig werden sollen, daß wir jetzt zu einer neuen Epoche des menschlichen Fortschritts gekommen sind, in welcher das Regieren vollständig überflüssig und der Versuch dazu ein Vergehen ist. Durch jene bewunderungswürdige Erfindung des konstitutionellen Parlaments, die zuerst in England begonnen hat und die jetzt alle europäischen Länder heiß erstreben und eifrig nachahmen, wird die Arbeit der Regierung, ja jede Arbeit, die es noch geben kann, uns fertig geliefert. Vervollkommnet euer Parlament, schreien alle Menschen, wendet die Wahlurne und das allgemeine Stimmrecht an, diese bewunderungswürdigste Methode, die je ersonnen wurde, Köpfe zu zählen und unzweifelhafte Stimmen zu sammeln! Auf diese Weise wirst du die Stimme oder vox aller zweibeinigen Tiere ohne Federn in deinem Bereiche sammeln; was sie denken, ist, was die Götter denken — nicht wahr? — und du sollst hingehen und es tun" (S. S. II, 376; vgl. 66 ff.; I, 47 ff.; III, 258 f.; H. H. 232; Op. XVIII, 491; XXVIII, 270. 337).

Aber die Demokratie, die „Selbstregierung der Menge durch die Menge" (S. S. I, 49), ist verhängnisvoll, weil zur Erkenntnis der ewigen Tatsachen Gottes, nach denen die Menschen sich richten müssen, der Gesetze des Weltalls, deren genaues Abbild die Menschengesetze sein sollen (S. S. II, 377), durchaus nicht jedermann in gleichem Maß befähigt ist. „Innerhalb des letzten halben Jahrhunderts oder so müssen sich entweder das Weltall oder die Köpfe der Menschen sehr

geändert haben. Vor einem halben Jahrhundert und von da aufwärts bis auf Vater Adams Zeit pflegte das Weltall, wie ich überall hören konnte, etwas verwickelter Natur zu sein; es trug keineswegs sein Geheimnis sichtbar für jeden Vorübergehenden auf dem Gesicht geschrieben; im Gegenteil, es verbarg hartnäckig sein Geheimnis vor allen törichten, sklavischen, gottlosen, unaufrichtigen Menschen und enthüllte es teilweise allein den weisen und edelgesinnten, die zu meiner Zeit nicht in der Majorität waren!" (S. S. II, 77). Die Demokratie ist zwar von hoher Bedeutung, aber nur in negativer Hinsicht: als Beseitigung der falschen Herrscher, als das Ende einer unerträglich gewordenen Scheinaristokratie, die nur den Lohn für das Regieren einsteckt, aber nicht mehr regiert. Einen positiven Inhalt jedoch hat sie nicht. „Alle Menschen, die sehen können, sollten erkennen, daß in der Demokratie kein Abschluß liegen kann, daß, wenn auch die vollkommenste Demokratie gewonnen wäre, man noch nichts gewonnen hätte, als Leere und die Möglichkeit, nunmehr zu gewinnen. Es liegt in der Natur der Demokratie, sich selbst aufzuheben und endlich das Resultat ‚Null' zu geben (vgl. Op. XIX, 55 f. 300). . . Sie ist nur eine geordnete Art der Empörung und Vernichtung (vgl. S. S. II, 90.; II, 156. 220 f.), sie vernichtet die alte Ordnung der Dinge und läßt nur das Nichts und den leeren Raum zur Errichtung einer neuen Ordnung. Sie ist der Gipfelpunkt der Nichtregierung und des Laissez-faire. Sie mag für unser jetziges Europa natürlich sein, aber sie kann nicht das Endziel für dasselbe sein. Nicht nach der Unmöglichkeit: ‚Selbstregierung' einer Menge durch eine Menge, sondern nach einer Möglichkeit: Herrschaft der Weisesten ringt das verwirrte Europa (vgl. S. S. I, 47. 59; II, 28. 104 f. 308 f.; III, 35 ff. 264 f. 290; Op. XIX, 2). . . Kann man nicht auch durch allen demokratischen Lärm, durch das Rasseln der Wahlurnen (ballot-boxes) und unendlich trau-

rigen Mißklang ... hindurchhören, daß im Grunde überall und zu allen Zeiten dies der Wunsch und das Gebet aller menschlichen Herzen ist: ‚Gebt mir einen Führer, einen wahren Führer . . ., daß er mich leiten möge auf dem wahren Wege, daß ich ihm Treue schwören und ihm folgen könne und fühlen, daß es gut um mich steht!'" (S. S. I, 48 f.).

Der Kern aller Wahrheit, die in der Demokratie liegt, ist also der Grundsatz, den Napoleon „durch den Mund der Geschütze gepredigt hat": la carrière ouverte aux talents, the Tools to him that can handle them (Op. I, 143; V, 242; Op. XXVIII, 409; XXIX, 37), ist der Vorschlag, „daß der fähige Mann gewählt werden soll, in welchem Range man ihn auch findet, daß er wie ein verborgener Schatz gesucht werden soll, daß er zu der Arbeit, für die nur er allein passend ist, erzogen, angeleitet und dann in dieselbe hineingestellt werden soll; . . . nicht, daß die edle Seele, die arm geboren ist, im Parlamente Reden hervorsprudeln könne, sondern daß sie zugelassen wird, beim Regieren zu helfen. . . Alles, was die Demokratie jemals wollte, liegt dort: die Erlangung einer wahren und immer wahreren Aristokratie oder einer Regierung der Besten", (S. S. II, 197 f.; vgl. 194. 209. 225; I, 50; E. Life II, 96. Saint-Simon, Catéch. pol. des industriels, p. 6: „être gouverné par les hommes les plus capables." Taine IV, 335 f.).

Nicht als ob alle Glieder der Gesellschaft gleichberechtigt wären: jeder Mensch „sein eigener König, und alle Königlein, kriegführend, verbündet oder bewaffnet = neutral, ohne einen wirklichen König über sich" (Fr. R. III, 42; vgl. S. S. III, 294)! Nicht als ob jede Stimme gleich viel Gewicht hätte: die des wollköpfigen Negers soviel wie die des Sokrates oder des Shakespeare, von Judas Ischarioth wie von Jesus Christus: „Judas sieht dem Herrn ins Angesicht und fragt stolz: Bin

ich nicht soviel wert wie du? Vielleicht mehr! an seine Hosentaschen schlagend, in denen dreißig Silberlinge lustig klingeln" (S. S. I, 155. 123; M. D. Conway, Autobiography I, 356).

Wahlurnen sind zwar eine unendliche Vereinfachung des Regierungsgeschäfts, „auch eine Maschine für das Regieren, wie wir ja jetzt alles durch ‚Maschinen' tun" (S. S. II, 377; vgl. III, 35 f.; S. R. 216). Aber weil die Menge im besten Fall nur Durchschnittsmenschen wählt, so gelangen mit Hilfe des allgemeinen Stimmrechts gerade die nicht zur höchsten Stellung, die dazu erhoben werden müssen (vgl. S. S. II, 83. 95 f. 189. 195 f. 223. 302. 341 f. 365; III, 36 f.). Von Natur haben die Heroen ein Vorrecht vor den andern, ein göttliches Recht zu herrschen: weil ihnen die tiefere Einsicht in das Wesen der Dinge, und damit alle großen Eigenschaften (vgl. S. S. I, 35; II, 182; III, 290 f.; Op. XXVII, 125; H. H. 239 f.) verliehen sind. Deshalb sind sie die geborenen Führer der Masse. Deshalb ist „dem Edelsten, mit seiner ausgewählten Reihe von Edleren, die göttliche ewige Pflicht anvertraut, die Unedlen zu lenken und zu zügeln" (S. S. II, 82). Umgekehrt sind die schwächeren Individuen gerade darin geschützt und geborgen, daß die Starken sie unter ihre Leitung nehmen. Nicht die Freiheit im Sinn der Unabhängigkeit ist das erste Menschenrecht; sondern „es ist das ewige Privilegium der Törichten, sich von den Weisen regieren, sich auf dem rechten Pfad führen zu lassen von denen, die ihn besser kennen als sie: das ist das erste ‚Menschenrecht', im Vergleich mit dem alle andern Rechte nichtig sind" (S. S. II, 83). — Von diesem Punkt aus ist Carlyles Haltung in der Sklavenfrage (1838 ff.) zu verstehen. Der Neger von Demerara (Britisch Guayana) ist vom Schöpfer anders geschaffen, als der weiße Europäer: er ist von Natur dazu bestimmt, ein Diener des Weißen zu sein, der „von Natur weiser ist als er" (S. S. I, 142). Das Band zerschneiden, und sagen: Er hat uns gleich gemacht!

das hieße eine greifbare Unwahrheit aussprechen. Der Europäer soll den Neger gerecht beherrschen, nicht aber das Dienstverhältnis aufheben, ehe der Neger geistig selbständig geworden ist (1849, Nigger Question; S. S. I, 133. 142. 156; vgl. S. S. II, 350 ff.; III, 301 f.).

Wahlurnen sind auch dann keine ausreichende Regierungsmethode, wenn wirklich die Fähigsten an der Spitze der Nation stehen. Gewiß ist es nötig, die Stimme des Volkes zu hören. Zumal in konstitutionellen Ländern, in demokratisch selbstbewußten Zeiten wird „der König wünschen müssen, die Stimmen aller Menschen, ihre Meinungen und Wünsche über alle möglichen Gegenstände festzustellen, damit so der ganze Schauplatz seines Wirkens bis auf die letzte Spalte hell erleuchtet vor ihm liegen möge, und er, wo er auch arbeite, mit vollkommener Kenntnis der Umstände und des Materials arbeiten könne" (S. S. II, 343). Aber weil der Menge der weite Blick, das tiefe Verständnis für die Forderung des Augenblicks fehlt, so ist ihre durch die Wahlurne erfragte Meinung, wenn auch, im besten Fall, aufrichtig, so doch in jedem Fall beschränkt, vielleicht völlig irrig und verkehrt. „Er müßte ein sehr kläglicher König sein, wenn er alle diese Abstimmungen in sein Regierungssystem aufnehmen und sie in Taten verwandeln wollte" (S. S. II, 343; vgl. 309. 339). — So dient die Wahlurne „ausgezeichnet dazu, die Schiffsmannschaft unter ihrem Scheinkapitän ruhig zu erhalten; aber sie hilft nicht, Kap Horn zu umschiffen" (S. S. II, 83. 75 f. 115. 310; E. Life II, 6 f.): der demokratische Grundsatz der allgemeinen Gleichberechtigung führt, konsequent angewandt, zum Schiffbruch: die Gesellschaft scheitert, weil sie die große Wahrheit verkennt und für eine Lüge erklärt, daß es Helden gibt, die zu Führern der Nation erhoben werden müssen.

Das Ziel der Geschichte in politischer Hinsicht kann also nicht „Selbstregierung der Menge durch die Menge" (S. S.

I, 49), sondern nur „Regierung der Besten", wahre Aristokratie (S. S. II, 198) sein. In jeder Generation sind eine Anzahl zum Herrschen Geborener vorhanden. Daß sie tatsächlich an die höchste Stelle gelangen, ist für die Gesamtheit von allergrößter Bedeutung. Denn sie sind, inmitten alles leeren Geredes und des zeitweiligen Geschwätzes des Marktes, Gottes hörbare Stimme (S. S. III, 266). Sie kennen die göttlichen Bestimmungen des Weltalls, „die ewigen Gesetze, die von Gott dem Schöpfer bestimmt und in deren Erfüllung Sieg und Glück, in deren Verlassen Kummer und und Niederlage liegt . . . für alle und jeden" (S. S. II, 95); sie haben „ihnen Treue geschworen und wagen es, allein gegen die Welt sie zu halten, und wagen es nicht, mit der ganzen Welt in ihrem Rücken von ihnen abzuweichen" (S. S. II, 95). Als die Weisesten, die immer zugleich die Tapfersten sind, haben sie ein göttliches Recht und die unweigerliche Pflicht zu regieren (S. S. III, 290 f.; I, 35; II, 182).

Sie an die Spitze zu berufen, vor allem den einen Edelsten, den es unter ihnen gibt, zum König zu erheben, das ist die wichtigste soziale Handlung, die eine menschliche Gemeinschaft vornehmen kann (S. S. III, 99. 91. 284; H. H. 240. 6. 277 f.; S. S. II, 199 f.). Denn das Weltall selbst, eine Monarchie und Hierarchie, ein freier Staat von ‚Stimmberechtigten', über dem aber eine ewige Gerechtigkeit, der die Allmacht Nachdruck verleiht, mit königlicher Hoheit waltet, ist „die Musterkonstitution"; „und in keinem Volke, wo nicht nicht die göttliche, ewige Pflicht, die Unedlen zu lenken und zu zügeln, dem Edelsten mit seiner ausgewählten Reihe von Edleren anvertraut ist, ist ‚das Reich Gottes', wie wir alle beten, ‚gekommen', und ‚sein Wille' kann nicht eher ‚auf Erden wie im Himmel geschehen'. . . Die Edlen in den hohen Stellen, die Unedlen in den niedrigen, das ist zu allen Zeiten

und in allen Ländern des allmächtigen Schöpfers Gesetz" (S. S. II, 82).

Dies Gesetz wird sicher zur Geltung kommen. Die wenigen Weisen werden auf die eine oder die andere Art den Oberbefehl „über die zahllosen Toren" übernehmen müssen (S. S. II, 97 f.; vgl. II, 83. 184 f. 215. 225; III, 301. 327. 348; I, 175 f.). Das ist das Rückgrat jeder zukünftigen Gesellschaft, wie es das aller vergangenen gewesen ist. „Real Kingship is eternally indispensable" (Op. XII, 6; vgl. 55. 300. 346 f.; H. H. 329). Lange Jahrhunderte treuer Arbeit und heldenmütigen Todeskampfes aller der Edlen, die uns geboren werden, führen schließlich dahin (vgl. S. S. III, 302; II, 387); das ist „das letzte erreichbare Resultat und die reine Totalsumme aller Bestrebungen, Kämpfe und verworrenen Tätigkeiten, die in der Gesellschaft vor sich gehen" (S. S. II, 271; vgl. II, 156). „Gib jedem Menschen den Ehrenlohn, den er verdient hat, so hast du die ideale Welt der Dichter, eine Hierarchie wohltätiger Kräfte: der edelste Mann steht an der Spitze der Angelegenheiten und an jedem Platze in der gehörigen Abstufung der dafür geeignetste; ein Maximum von Weisheit arbeitet und wird, wie es unvermeidlich ist, von einem Maximum von Erfolg begleitet (vgl. S. S. I, 121 f.; H. H. 278). Es ist eine Welt, wie sie die müßigen Poeten sich erträumen — wie sie die tätigen Dichter, die heroischen und wahren unter den Menschen, unaufhörlich zu verwirklichen streben und auch mehr und mehr verwirklichen. Vollendet, verwirklicht kann sie niemals werden, angestrebt und annähernd verwirklicht muß sie stets werden — wehe uns, wenn das zu irgend einer Zeit nicht der Fall ist (S. S. I, 55; vgl. H. H. 279; S. S. III, 24; Fichte VI, 300. 310)! Ein anderes Ziel haben wir nicht auf dieser Erde. Entsage einem solchen Ziele als eitel und hoffnungslos, verwirf es gänzlich — was hast du dann noch zu verwerfen?" (S. S. II, 361; vgl. 362).

Die Gesellschaft der Zukunft wird also, wie aus dem bisher Gesagten schon hervorgeht, durchaus gerecht aufgebaut sein (vgl. S. S. I, 19 f. 32 ff.). Wie im Reich der Arbeit jeder den seiner Mühe entsprechenden Anteil am gemeinsamen Erwerb und Gewinn erhalten wird, so soll unter der Regierung der Besten jeder den ihm gebührenden Platz im öffentlichen Leben einnehmen. Inneres Recht und äußere Macht der einzelnen Stände, wie der einzelnen Personen wird völlig dasselbe sein (S. S. I, 35. 68 f.). Die großen Verfassungskämpfe werden aufhören, weil die soziale Gliederung im ganzen die berechtigten Ansprüche befriedigt und bei kleineren Schwankungen durch die Tätigkeit der weisen Führer rasch wieder ins Gleichgewicht gebracht wird. Mit innerster Genugtuung denkt Carlyle daran, wie dann auch die Forderung jenes armen Franzosen vor den Schranken des Nationalkonvents, die Festnahme der Schurken und Feiglinge — je demande l'arrestation des coquins et des lâches — endlich erfüllt sein wird (S. S. III, 42 f.; vgl. III, 186. 294 f.). Er malt sich's mit grimmigem Humor aus, wie unter der Regierung heldenmütiger Männer, unter dem Königtum des edelsten aller existierenden Menschen, „an dem Galgen als tragisches Pendel, als Warnung für die Erde im Namen des Himmels — nicht irgend ein unbedeutender, verworfener, notleidender Geächteter, der in seinem äußersten Jammer und Elend eine Hammelkeule gestohlen hat, — sondern wirklich der oberste Schurke des Staates, der in seiner unersättlichen Gier und grundlosen Grausamkeit lange die arme Welt geblendet hatte, selbst in den Wegen vergoldeter menschlicher Gemeinheit gegangen war und die große Menge dorthin geführt hatte. Er, der zeitweiligen Nutzen (Aktien, feinsten Rotwein, gesellschaftliche Ehren und dergl. geringe Ware) gesucht, da, wo nur ewiger Verlust möglich war. Und nun würde er da hängen als ein schimpflich entdeckter Schurke, aller seiner Vergoldungen

und seines listig ausgesonnenen Scheinkrams beraubt und würde laut aller Welt verkündigen: ‚Seid keine Schurken, nicht einmal vergoldete Schurken; denn Gott, und nicht der Teufel, ist in Wahrheit König; und dies ist das Ende davon, wenn es schon das Ende ist'" (S. S. II, 378; vgl. 153 ff.). —

Ein solches Reich der Gerechtigkeit unter der Herrschaft der Besten aber ist nur möglich, wenn sowohl die Regierenden als die Regierten die ihnen zukommende Funktion übernehmen und erfüllen.

In jedem Zeitalter wird es Männer geben, die nicht erst zum Herrschen berufen, ‚gewählt' werden müssen, die von Ewigkeit durch den Schöpfer selbst dazu bestimmt sind: Heldennaturen. Allerdings ist jede edle Krone eine Dornenkrone (S. S. III, 215 f.) Während Abt Samson seinen Weg entlang schritt, „quälten ihn mehr Sorgen, als sich sagen läßt. Seit einmal die Mitra des Abtes auf sein Haupt gesetzt war, kannte er keine Ruhe mehr. Doppelte Arbeit und doppelte Mühe, das ist das Leben jedes Herrschers, der wirklich herrscht . ." (S. S. III, 119; vgl. III, 109. 124; II, 347). Und in Zeiten der Rednertribünen und des öffentlichen Geschwätzes gehören die zum Regieren Geborenen lieber zu den ‚Stillen im Lande', die „das Bild ihres Seelenadels nicht in flüchtigen Worten aussprechen, sondern es jeder seinem eigenen kleinen Teil der Welt in schweigenden Tatsachen aufprägen, in bescheidenen, tapferen Handlungen, die für immer dauern werden" (S. S. II, 94 f.). Aber sie dürfen nicht stille sitzen. Denn sie sind berufen, ihr Dasein einer Welt zum Trotz und derselben Welt zum Heil zu betätigen (s. o. S. 127 f.; S. S. II, 94. 97 f.; vgl. II, 251; III, 340 ff. 360). Als geistige Führer (‚Priester', ‚Seelenhirten', ‚Schriftsteller' H. H. 219 ff.; S. S. III, 290 ff.; I, 177 ff.; II, 254; vgl. Fichte VI, 415 f.; 328 ff.), oder als praktische Regenten (‚Könige', ‚Lords' als ‚Gesetzeshüter', Law-wards S. S. III, 232. 248. 253;

‚Hauptleute der Industrie', Kolonisatoren S. R. 199; S. S. I, 169 f. 69 ff.; vgl. III, 321 f.) haben sie im Vordertreffen des großen Kampfes zu stehen, den die Menschheit führen muß. Ihre Arbeit ist vorwiegend eine volkserziehende: sie sollen „die Menschen himmelwärts leiten"; zugleich aber eine kulturfördernde und sozial-fürsorgende (S. S. II, 207; vgl. III, 199).

Mit auswärtigen Völkern steht die Nation in friedlichem Wettbewerb; Kriege können durch Steigerung des Verkehrs und das dadurch angebahnte gegenseitige Verständnis immer mehr vermieden werden (S. S. II, 227 ff.; vgl. III, 316 f. 250. 299. 301): das Millennium ist ein Reich des Friedens (S. R. 215). „Es mögen nur Völker gleich Individuen einander kennen, so wird der wechselseitige Haß wechselseitigem Helfen das Feld räumen, und statt natürlicher Feinde, wie man bisweilen Nachbarländer nennt, werden wir alle natürliche Freunde sein" (Briefw. zw. G. u. C., S. 206). Insbesondere werden „Britannien und Deutschland einander nicht immer fremd bleiben; vielmehr werden sie wie zwei Schwestern, die lange durch Entfernung und böse Zungen geschieden waren, einander voll Liebe begegnen und finden, daß sie derselben Herkunft sind" (Briefw. zw. G. u. C., S. 215; vgl. H. A. II, 34).

Die Untertanen antworten auf das weise Befehlen ihrer Herrscher mit weisem Gehorsam (S. S. II, 252 f.). Wohl ist die Freiheit das einzige Ziel von allen Kämpfen, Mühen und Drangsalen des Menschen auf dieser Erde (Fr. R. I, 190; vgl. S. R. 216; Op. XXVII, 82). Aber die wahre Freiheit ist nur möglich im Gehorsam gegen den vom Himmel erwählten König, in der Ehrerbietung gegen den Höheren, Würdigeren, Edleren (S. R. 215. 217. 201. 154; vgl. S. S. III, 255). Alle Emanzipation hat nur — wie die Demokratie, deren Ausfluß sie ist, — den Sinn, sich von einem falschen Herrscher losgemacht (S. S. II, 85. 87 f.), „mit der gehörigen Energie unzählige vom Schneider geschaffene Pseudo-Vorgesetzte abgeschüttelt zu

haben" (S. S. III, 346). Aber herrenlos sein, ist nicht Freiheit, sondern Gefangenschaft, Sklaverei der Torheit, der gefräßigen, trägen Unlenksamkeit (S. S. II, 106; vgl. II, 105). Erst wenn die Unabhängigkeit den zweiten, weit größeren Erfolg hat erringen helfen, den, „deine wahren Vorgesetzten herauszufinden, die nicht der Schneider, sondern der allmächtige Gott über dich gesetzt hat" (S. S. III, 346), hat sie ihr Meisterstück vollbracht. Denn die Unterordnung unter den Höheren ist zugleich Gehorsam gegen die in ihm erschienene Botschaft des Himmels; und in der geduldigen, selbstverleugnenden Beugung vor dem Willen des Höchsten liegt der Inbegriff aller Freiheit (S. S. II, 105. 352 ff.; III, 263). So findet der Freiheitsdrang des Menschen seine Verwirklichung im Verzicht auf individuelle Sonderexistenz, in der Ehrfurcht vor dem wirklich Überlegenen, in der Heldenverehrung.

Solche Heldenverehrung ist „die Seele aller Lebensäußerungen der menschlichen Gesellschaft" („Hero-worship the soul of all social business among men", Op, X, 34 = S. S. III, 41 ff.; vgl. 313; II, 180 ff.; Op. XIX, 8). Sie allein bewirkt, daß die Besten wirklich zur Regierung erhoben werden, wozu die Abstimmung als solche nie hinreichen kann; denn erkennen wird die Menge den Helden nie; „das einzig richtige Verständnis, das sie erreichen können, ist, daß sie zuletzt ehrlich und redlich sagen: ‚Wir verstehen dich nicht ganz, wir bemerken, daß du edler, weiser, größer bist als wir, und wollen dir treulich folgen!'" (S. S. II, 223). Fortwährende Heldenverehrung, immer sich erneuernd und befestigend, ermöglicht allein, daß die zur Regierung Erhobenen dauernd auf ihrem mühevollen Posten ausharren und erfolgreich herrschen, daß die Regierten nach und nach selbst Heldenart bekommen (vgl. o. S. 116). „Helden-Könige und eine ganze nicht unheldenhafte Welt — das ist der Hafen, die glückliche Zuflucht, wohin uns durch all diese sturmbewegten

Meere, die französischen Revolutionen, chartistischen Unruhen und Manchester-Revolten ... die höheren Mächte treiben. Seid gesegnet, ihr höhern Mächte, ob ihr auch strenge seid! Dorthin, nach jenem Hafen wollen wir, o Freunde; und mögen alle wahren Menschen mit jeder Fähigkeit, die in ihnen liegt, tapfer, unaufhaltsam, mit tausendfältigem Bemühen dorthin streben, dorthin! Denn dorthin, — oder wenn nicht, dann in den tiefsten Abgrund, das ist mir sehr klar — werden wir gelangen" (S. S. III, 43; vgl. III, 41. 44 f. 245; H. H. 205. 249. 307; Op. XIX, 8 f.).

b) Die Art und Weise des geschichtlichen Geschehens.

α) Die bestimmenden Kräfte der Geschichte.

Carlyles Ansicht von den bestimmenden Kräften der Geschichte ist mit seiner Grundüberzeugung, seinem religiösen Idealismus, gegeben: was das geschichtliche Geschehen in Bewegung setzt, beherrscht, dirigiert, sind geistige, genauer religiöse Kräfte.

In manchen Äußerungen Carlyles kommt nur allgemein der Gedanke zum Ausdruck: Die treibenden Faktoren des Geschichtslaufs sind nicht materieller, sondern ideeller Natur. Das war jedoch in seinen Augen nur die Vorstufe zur wahren Erkenntnis des inneren Wesens der Geschichte (s. u. S. 162 ff.). Aber schon diese Vorstufe war ihm persönlich voller Bedeutung. Denn in der idealistischen Geschichtsbetrachtung, rein an sich, lag die Überwindung einer mechanistisch-materialistischen Deutung der historischen Tatsachen. So kam Carlyle dazu, immer wieder zu betonen: alles, was in der Menschheitsgeschichte äußere, sinnlich-greifbare Gestalt annimmt, ist Verkörperung eines Gedankens, Darstellung einer Idee, Sinnbild einer übersinnlichen Wirklichkeit: „In allen Bereichen dieser menschlichen Welt ist, was sich als äußere Erscheinung dem Auge darbietet, nur das Gewand oder der

Körper eines Dings, dessen inneres Wesen schon vor seiner sichtbaren Gestalt existierte, das, nach Ausdruck ringend, gefunden hat, daß es sich unter den gegebenen Umständen — so ausdrücken könnte und wollte" (S. S. II, 404; vgl. S. R. 148 f. 172; H. H. 4. 282. Op. XXVII, 278 f. 377).

Naturgemäß erhob sich für Carlyles idealistische Geschichtsbetrachtung hiebei das Problem des Milieu; nun nicht (wie o. S. 104 ff.) im Blick auf den einzelnen Menschen, sondern auf die Gesamtheit: Sind die geschichtlichen Ereignisse das notwendige Ergebnis äußerer Ursachen, wird der Gang der Geschichte von materiellen Faktoren bestimmt? Oder schafft die Menschheit sich selbst ihre „circumstances", so daß die Menschengeschichte eine große Willenshandlung der Menschheit ist? Carlyle ist entschieden der letzteren Ansicht (vgl. o. S. 106 f.).

Carlyle verkannte zwar keineswegs, daß das Leben der Völker, ebenso wie das der Individuen, von materiellen Ursachen abhängig ist. In seiner French Revolution maß er den unerträglichen wirtschaftlichen Zuständen, den zur schauerlichen Lüge gewordenen Sitten und Institutionen der französischen Gesellschaft nachhaltigsten Einfluß auf den Gang der Dinge zu. Aber das äußere Elend betrachtete er als die Folge eines inneren, die materielle Not als das Resultat moralischer Schuld, die sichtbare Anarchie als die Verkörperung einer innerlich schon geschehenen Auflösung der Gesellschaft in ihre Atome (vgl. Fr. R. I, 38. 55. 83; III, 211 f.; H. A. I, 70 f.; H. H. 298; S. S. II, 28. 114. 242 f.). Und die revolutionäre Stimmung, der „Wahnsinn in den Menschenherzen" (Fr. R. III, 258) galt ihm keinesfalls nur als der Niederschlag der ökonomischen und sozialen Zustände im Volksbewußtsein. Die Seele der französischen Revolution war vielmehr nach Carlyles Ansicht das leidenschaftliche Gefühl für Wahrheit und Recht, das, nachdem „die siegreiche Analysis" (vgl. o. S. 80) unter Voltaires Führung die Unwahrheit und Ungerechtigkeit der herrschenden geistigen

und materiellen Zustände erwiesen hatte, immer ungestümer sich kundgab; damit verbunden die durch Rousseau geweckte Hoffnung auf ein nahes goldnes Zeitalter der „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit", also der in der Nation verbreitete Glaube an ein Millennium der Glückseligkeit (vgl. Fr. R. I, 56 f.; II, 41 f.; III, 123 f.; 211 ff.).

Ebenso faßt Carlyle das Massenelend englischer Großstädte nicht als selbständige geschichtliche Erscheinung auf, die aus rein physisch-materiellen Ursachen zu erklären wäre, sondern als die Wirkung geistiger Faktoren: „Der Pauperismus ist unsere offenbar gewordene soziale Sünde" (S. S. II, 242 f.); neue geistige Kräfte müßten wirksam werden, um durch ihre materiellen Ergebnisse den Pauperismus zu überwinden.

Die innere Beschaffenheit eines Volkes also ist die bestimmende Ursache seiner äußern Verhältnisse. Sind die geistigen Funktionen der Gesellschaft gesund, so ist ihre äußere Lage günstig. Ist die innere Lebenskraft geschwächt oder erstorben, so geht der ganze soziale Organismus langsam oder schnell der Auflösung entgegen. „Mit einem Wechsel der inneren Bedingungen muß immer ein Wechsel der Praxis und äußeren Beziehungen vollzogen werden, wenn nicht friedlich, dann mit Gewalt" (S. S. I, 62; vgl. S. R. 187; E. Life II, 77; S. S. I, 55 f.; III, 69. 226). „Alle menschlichen Dinge brauchen ein Ideal in sich, eine Art Seele, wenn es auch nur dazu wäre, um den Körper vor dem Verfaulen zu schützen" (S. S. III, 227; vgl. 24; H. H. 279). — Die Geschichte der Menschheit ist demnach nicht ein fortwährendes Erleiden von Einwirkungen alles bestimmender materieller Ursachen, sondern umgekehrt: ein unausgesetztes Handeln und Wirken des Menschengeistes. Die Menschheit ist ihres Glückes eigener Schmied, sie gestaltet sich selbsttätig ihre materiellen Verhältnisse, sie ist nicht das leidende, sondern das aktive Subjekt ihres Lebens — selbstverständlich

im Rahmen der göttlichen Weltordnung, sofern das Handeln der Menschheit zur Verwirklichung des göttlichen Weltplans mithelfen soll (vgl. o. S. 94. 99).

Carlyles Anschauung von den treibenden Kräften des Geschichtslaufs ist jedoch, wie es seiner Individualität entspricht, im Grunde religiös bestimmt. Es genügt nicht, zu sagen: in der Geschichte sind die geistigen Kräfte der Menschheit wirksam. Carlyles Blick reicht tiefer: Religion ist die Seele der Geschichte. Dabei ist ein doppelter Gebrauch der Begriffe religion, belief, faith, reverence (creed) zu unterscheiden.

Über die eine der beiden Bedeutungen äußert er sich am Eingang seiner Heroes (H. H. 3 f.). Wenn er sage, Religion sei die entscheidende Hauptsache (the chief fact, the great fact) bei einem Menschen oder einem Volk, so verstehe er darunter „nicht den Kirchenglauben (church-creed), zu dem einer sich bekennt, die Glaubensartikel, die er zu unterschreiben und in Worten oder sonstwie zu behaupten bereit ist"; sondern „was einer praktisch glaubt — und zwar oft, ohne es bewußt sich selbst, oder gar andern gegenüber zu behaupten — was einer praktisch sich zu Herzen nimmt und hinsichtlich seiner lebendigen Beziehungen zu diesem geheimnisvollen Universum und seiner Pflicht und Bestimmung darin für gewiß hält" (vgl. S. S. II, 425 ff. 438 f.; III, 276. 280. 282 f.; vgl. E. Life II, 1 ff.). Es ist der Begriff des Glaubens, der Religion im weiteren Sinn, den Carlyle hier beschreibt. Es war ja seine tiefforschende Art, jeden Menschen, jedes Volk, jedes Zeitalter daraufhin zu prüfen: was sind deine innersten, festesten Überzeugungen? — also religiöse Geschichtsbetrachtung zu üben: nicht als Dogmatiker, der einen irgendwie gewonnenen Wertmaßstab an die geschichtlichen Erscheinungen kritisch anlegt, sondern zunächst als Historiker, der die historischen Tatsachen auf ihren religiösen Gehalt, oder allgemeiner: auf die darin ausgeprägte Weltanschauung und Lebensauffassung hin analytisch untersucht.

So fallen unter Religion in diesem weiten Sinn für Carlyle auch Zweifelsucht, Unglaube, Aberglaube (vgl. H. H. 3 f.).

Glaube, Religion im engeren Sinn dagegen schließt Unglauben, „Nicht-Religion" (H. H. 3 f.) aus, steht dazu in vollkommenem Gegensatz. Dieser engere Sprachgebrauch von belief, faith, religion, reverence (creed) deckt sich mit Goethes „Ehrfurcht" in der pädagogischen Provinz insofern, als die Funktion des Denkens, der ratio eine untergeordnete Rolle dabei spielt: Glaube in diesem speziellen Sinn ist nicht nur intellektuelle Annahme von Werten außerhalb des wollenden Subjekts, sondern des Menschen innerste Tendenz, solche Werte zu verwirklichen (vgl. Lectures on the H. of Literature, p. 60: „the heart rather than the intellect"). Carlyle unterscheidet sich aber von Goethe darin, daß ihm Glaube, Religion, Ehrfurcht nicht, wie es bei Goethe der Fall ist, im Grund eine edle „Ehrfurcht vor sich selbst", sondern, echt calvinisch, Ehrfurcht vor dem in der Welt geheimnisvoll sich offenbarenden, alles beherrschenden Willen Gottes ist. Der gläubige Mensch bei Goethe „darf sich selbst für das Beste halten, was Gott und Natur hervorgebracht haben", ja er kann auf der Höhe dieser Gewißheit verweilen, „ohne durch Dünkel und Selbstheit wieder ins Gemeine gezogen zu werden" (Wanderjahre, 1821, S. 175 f.). Für Carlyle dagegen ist es das Wesen des Glaubens, daß der Mensch in tiefster Demut unter einen höheren Willen sich beuge, in den Dienst einer überlegenen, nach ewigen Gesetzen waltenden göttlichen Macht sich stelle. Es ist zuletzt der Unterschied zwischen Spinoza und Calvin, was Goethe und Carlyle trennt.

Indem nun Carlyle das historisch Gegebene unter dem Gesichtspunkt betrachtet, daß allem ein Glaube (im weiteren Sinn) zu Grunde liege, kommt er dazu, die Geschichte als ein unabsehbare Zeiten erfüllendes Drama des Glaubens (im engeren Sinn) aufzufassen, als „the battle of Belief against Unbelief" (Op. V, 172, „war" V, 204). Er folgte

dabei der Anregung jenes Goethe-Worts, das er sich am (oder kurz nach dem) 22. Juli 1832 in sein Tagebuch schrieb (E. Life II, 296), um es 1833 am Schluß seines Essays über Diderot zu veröffentlichen (Op. XXVIII, 248): „Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Konflikt des Unglaubens und Glaubens. Alle Epochen, in welchen der Glaube herrscht, in welcher Gestalt er auch wolle, sind glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt. Alle Epochen dagegen, in welchen der Unglaube, in welcher Form es sei, einen kümmerlichen Sieg behauptet, und wenn sie auch einen Augenblick mit einem Scheinglanze prahlen sollten, verschwinden vor der Nachwelt, weil sich niemand gern mit Erkenntnis des Unfruchtbaren abquälen mag" (Noten und Abhandlungen zum Westöstlichen Divan, Kap. „Israel in der Wüste").[1])

Dies Wort Goethes wurde Carlyle der Schlüssel zum Verständnis des innern Wesens der Geschichte. „Diese Stelle ist eine der fruchtbarsten Äußerungen, die es gibt," sagt Carlyle in seinem Vortrag über Literaturgeschichte des Mittelalters; „wir werden gut daran tun, sie uns zu merken, wenn wir diese Periode betrachten. Denn im Mittelalter haben wir die große Tatsache vor uns, wie der Glaube den Sieg über den Unglauben gewinnt. Dieselbe Bemerkung ist jedoch völlig wahr von allem, was es irgend in der Welt gibt, und sie wirft viel Licht auf die ganze Weltgeschichte" (Lectures on the History of Literature, p. 60). — Vgl. H. H. 109. 168.

Wie Goethe betrachtet also Carlyle das gesunde religiöse Leben der Gesellschaft als die Seele ihres Lebens. „Wenn die Regierung sozusagen die äußere Haut des politischen Körpers [d. h. der Gesellschaft] ist, die das Ganze zusammenhält und schützt, und alle Zünfte und Industrievereine des Kopfes und

[1]) West-östlicher Divan. Von Goethe. Stuttgart, in der Cottaischen Buchhandlung. 1819. S. 424 f.

der Hand [d. h. der geistig- und der handarbeitenden Klassen] die fleischigen Kleider, die Muskel- und Knochengewebe, die unter dieser Haut liegen und vermittelst derer die Gesellschaft steht und arbeitet — dann ist die Religion das innerste perikardische und Nervengewebe, das Leben und warme Zirkulation in das Ganze bringt" (S. R. 186). Religion ist „the cement of society" (Two Note Books 179).

Ist gesunde Religiosität, entschieden praktische Frömmigkeit die bestimmende Kraft der Gesellschaft überhaupt, dann ist sie es auch hinsichtlich der Geschichte; denn die Geschichte ist die große Lebensäußerung und Willenstat der Menschheit (s. o. S. 161).

β) Der Rhythmus des geschichtlichen Geschehens.

Wie über die bestimmenden Faktoren der Geschichte finden wir bei Carlyle auch über den Rhythmus des Geschichtsverlaufs eine ausgeprägte Ansicht vor. Denn über Rhythmus und Bewegungsform des Geschichtsgeschehens sich klar zu werden, dazu mußte ihn schon seine scharfe Beobachtung des gegebenen Tatbestandes der Geschichte mit ihren wechselnden Zeitaltern veranlassen. Sodann sah er sich genötigt, den Weg aufzusuchen und zu bezeichnen, auf dem die Menschheit das Idealbild der Gesellschaft, das ihm angesichts der ihn so wenig befriedigenden Gegenwart vors Auge getreten war und das er als Ziel der geschichtlichen Entwicklung in die Zukunft verlegt hatte, näher kommen werde.

Zu der für ihn charakteristischen Anschauung vom Rhythmus des geschichtlichen Geschehens gelangte Carlyle nicht durch theoretische, „logische" Reflexion, sondern, wie es seiner Individualität entsprach, durch poetische Intuition, durch unmittelbares Schauen und Ergreifen der aus seinem Innern hervorquellenden Überzeugung: indem er seine persönlichen Erlebnisse in seine Zeit hineindeutete. Er fand, daß sein

Zeitalter genau in demselben Konflikt begriffen war, den er durchzumachen gehabt hatte, im Kampf zwischen religiöser und irreligiöser Lebensauffassung. Während aber er, mit deutscher Hilfe, siegreich daraus hervorgegangen war, standen fast alle seine Zeitgenossen noch mitten darin; und besonders die ihn unmittelbar umgebende Gegenwart schien ihm eine tief elende Zeit der Negationen, des Unglaubens und des Mißglaubens (vgl. S. S. II, 386) zu sein (vgl. z. B. S. R. 98. 141. 159).

Carlyle war jedoch zu wenig dogmatisch veranlagt, als daß er sich unbedingt Klarheit darüber hätte verschaffen müssen, ob seine Generation etwa der tiefste Tiefstand des ganzen Geschichtsverlaufs sei: so daß die Vergangenheit die große abwärtsführende Linie wäre; von der Gegenwart würde dann — nach Überwindung des toten Punktes — eine mehr oder weniger rasch und geradlinig aufwärtsstrebende Bewegung die Menschheit ihrem endgültigen Ziel unaufhaltsam näher bringen. Dagegen sah Carlyle in der Vergangenheit Epochen, die seinem Gesellschaftsideal annähernd entsprachen, in denen ein Reich der Arbeit unter der Regierung der Besten relativ verwirklicht war (Ritterzeit des Mittelalters, Cromwells Theokratie). So kam er dazu, seine Grundansicht, daß das geschichtliche Geschehen eine aufsteigende, fortschreitende Bewegung sei, dahin näher zu bestimmen: das Aufsteigen geschieht nicht einfach in gerader Linie, sondern nach Art einer Schraube: so, daß auf ein Zeitalter des Glaubens eine Periode des Unglaubens, dann wieder eine Zeit des Glaubens, jedoch eines höheren, reineren Glaubens als zuerst, folgt.

Seinen geschichtsphilosophischen Grundgedanken in dieser Weise näher zu bestimmen, dazu leistete ihm jenes Wort Goethes von den Epochen des Glaubens und des Unglaubens willkommenen Dienst (s. o. S. 164); es bot ihm

die theoretische Hilfe, deren er bedurfte, um sich über seine eigene Anschauung völlig klar zu werden; es löste in ihm eine deutliche Vorstellung über den Rhythmus des geschichtlichen Geschehens aus, wie sie seiner Individualität entsprach.

Für die Charakteristik der einzelnen Perioden bildet außer dem Sartor der 1831 in der „Edinburgh Review" erschienene Aufsatz ‚Characteristics', den Froude „more profound and far-reaching even than Sartor" nennt (E. Life II, 201), die Hauptquelle.

Das charakteristische Merkmal der **ersten Epoche** ist unbewußte Gläubigkeit. Glauben und Erkennen, Religion und Wissenschaft stehen nicht im Gegensatz zueinander, sondern in schöner, ungestörter Harmonie.

Die Zeit hat eine entschiedene Richtung auf Arbeit, auf kraftvolles Wirken. Die Menschen gehorchen ihrer Bestimmung, die nicht Denken, sondern Handeln ist (vgl. S. S. II, 32; II, 273 f.; H. H. 246; Rem. I, 8. 49). Kraft und Antrieb dazu fließt ihnen aus der Religion zu, die in ihnen lebt. Schwierigkeiten gibt es genug; aber weil den Menschen der Glaube nicht fehlt, so mögen ihre Glieder müde werden von der Arbeit, der Rücken gekrümmt unter der schweren Last: ihr Herz ist friedvoll, zur Entsagung entschlossen. In der dichtesten Finsternis brennt ein Licht, ihnen als Leitstern zu dienen. Wenn sie kämpfen und leiden, fühlen sie, daß es so sein muß, wissen sie, wofür sie leiden und kämpfen. Der Glaube gibt ihnen „eine innerliche Willigkeit, eine Welt von Kraft, um einer Welt von Schwierigkeiten damit zu begegnen". Durch den Glauben können sie alles tun und alles wagen, selbst das Leben freudig hingeben (vgl. S. S. II, 36 f.; S. R. 139). Warum ist der Glaube solcher Menschen — man denke z. B. an Carlyles Vater — eine so überlegene Macht? Weil er eine in sich geschlossene Einheit ist, von religiösen Zweifeln nicht

zerrissen, von selbstquälerischen Reflexionen nicht angegriffen und geschwächt (vgl. Rem. I, 6. 16). Die Menschen gebrauchen ihren Verstand, aber nicht um sich zu beobachten und sich ihrer selbst möglichst klar bewußt zu werden, sondern um zu handeln. Es gibt Wissenschaft, aber sie gilt nicht als Selbstzweck, sondern ist rein praktische Erkenntnis und „ordnet sich als Magd der Tat unter" (S. S. II, 37). So ist der Glaube unbewußt sich selbst ein Geheimnis; eben deshalb, wie alles Stille, Schweigende, Geheimnisvolle, stark und segenbringend.

Für den einzelnen als Gottesfurcht, Pflichttreue, Gewissenhaftigkeit die bestimmende Kraft der Lebensführung, wirkt der Glaube als Hingabe, Gehorsam, Ehrfurcht vor wahrer Menschenwürde (vgl. S. R. 185; E. Life II, 87) sozial verbindend. So hat das Zeitalter eine lebhafte Tendenz nach Vereinigung, nach Zusammenschluß der Individuen zur Gemeinschaft. Es gibt keinen Konflikt zwischen persönlichen und sozialen Interessen; denn der einzelne findet seine Freiheit nicht in der rücksichtslosen Verfolgung des eigenen Vorteils, sondern im Zusammenarbeiten mit den andern zur Verwirklichung des Zwecks der Gesamtheit, in der Unterordnung unter verehrungswürdige Persönlichkeiten als die Führer eben zur Lösung der gemeinsamen Aufgabe.

Die Lebensäußerungen der Gesellschaft sind, wie die des einzelnen Menschen, Taten, Handlungen. Was in der Idee vorgezeichnet ist, die der Gesellschaft zu Grunde liegt und deren Verkörperung sie werden soll (vgl. S. S. II, 18), das stellt sie dar, dem gibt sie geschichtliche Wirklichkeit: als Sitte, Gewohnheit, Gesetz, Organisation, Verfassung. Sie faßt ihren zunächst ungeformten geistigen Inhalt in feste Formen, in entsprechende Symbole (vgl. S. S. III, 151 ff.; H. H. 255 f. 290; S. R. 192 f.), wodurch sie nicht nur ihre Bestimmung erfüllt, sondern zugleich ihre Lebensfunktionen sich ungemein erleichtert; denn wahre, d. h. naturgemäße, lebensvolle Formen sind „the indispensablest

furniture of our habitation in this world“ (Op. V, 181 = H. H. 256; vgl. S. S. III, 154). Die Gesellschaft handelt stetig und regelmäßig, so daß ihre Erfolge langsam heranwachsen und erst allmählich ins Licht der Geschichte treten (vgl. S. S. I, 62; Fr. R. I, 28 f. 248). Sie geht schweigend ihren Weg, ohne über die Mühen und Drangsale, die sie immer wieder zu leiden hat, zu klagen und sich selbst zu bemitleiden (vgl. S. S. II, 19 f.); noch weniger wird sie innehalten, um sich auf ihre Tüchtigkeit zu besinnen und sich wegen ihrer Heldentaten selbst zu loben (vgl. S. S. II, 20. 24).

Das gesamte Geistesleben der Gesellschaft hat unmittelbar praktische Tendenz. Die Religion ist, weil unbewußt, überall tätige Ehrfurcht, zum Handeln stets bereite und in Erfüllung der Pflicht fortwährend sich auswirkende Grundrichtung des Lebens. Es gibt keine Theologie, die mit geräuschvollen theoretischen Demonstrationen und Lobeserhebungen einer bestimmten Kirche als der wahren eine unglückliche Welt zu retten suchte (vgl. S. S. III, 140; II, 24), sondern Religion selbst, als lebendige Wirklichkeit in den Gemütern, als „das große, himmelshohe Zweifellose, das des Lebens ganzen Kreis umfaßt und durchdringt“ (S. S. III, 80): Religion schwebt über den Menschen „wie ein alles beschattender himmlischer Baldachin, wie eine Atmosphäre, ein Lebenselement, von dem man nicht spricht, weil es in allen Dingen schweigend vorausgesetzt wird“ (S. S. III, 72; vgl. 139 f.). Sie äußert sich frei und reichlich in Werken, in Taten der Entsagung, des heroischen Martyriums; auch in Worten, aber nur in begeisterter, die Herzen entflammender Beredsamkeit, um „das geheiligte Feuer des Glaubens“ in den Seelen zu entzünden (S. S. II, 29).

Die Tugendlehre ist unter tugendhaftem Leben verborgen, liegt friedlich darin beschlossen. Solange ein spontaner, überaus lebendiger „Geist der Ritterlichkeit“ alles durchdringt, braucht man keine Moralphilosophie (vgl. S. S. II, 12).

Solange „eine göttliche Idee des Gehorsams allen Menschen innewohnt", ist es nicht nötig, Gehorsam gegen den Oberherrn zu lehren; noch braucht man Patriotismus zu predigen, „solange ein Decius mit seinem dem Tod geweihten Leib auf die Feinde Roms einstürmt" (vgl. S. S. II, 19). Und die Idee von der mystischen Bedeutung des Staates, die lebenskräftig in jedem Herzen wohnt, d. h. die unmittelbare Überzeugung von der natürlichen Zusammengehörigkeit aller einzelnen zum „zweiten, höheren Leben" der Gemeinschaft des Volkes (vgl. S. S. II, 15. ff. 19), drängt notwendig nach außen, um sich in Taten zu erweisen, fordert nicht zu Fragen auf, die ihrer Natur nach gar nicht lösbar sind: in der Heldenzeit der römischen Republik wurden „keine Abhandlungen über diese Republik geschrieben" (S. S. II, 19).

Die Literatur ist in ihren Äußerungen Heldengesang und Hymnus „voll heiliger Andacht". Der Dichter ist völlig hingenommen von seinem Gegenstand, und ohne sich seiner Kunst bewußt zu sein, verkündet er in echter Begeisterung die heiligen Tatsachen der Natur, die hohen Heldentaten der Menschen (vgl. S. S. II, 20. 29 f.).

Eine Zeit, in der so der Glaube herrscht, ist notwendig eine Segenszeit, wie Goethe sagt: „glänzend, herzerhebend und fruchtbar für Mitwelt und Nachwelt". Denn die Gesellschaft ist im innersten Kern gesund und entfaltet die regste Tätigkeit. Sie ist nicht frei von Leiden, nicht ohne Unruhe und Mühsale; aber das ist Menschenlos. Ihr ist dennoch „die höchste und einzige Seligkeit", die es auf Erden gibt, beschert: Arbeit, nicht Ruhe, sondern „gesammelte, sieghafte Arbeit, die ein Übel und zugleich der Sieg über das Übel ist" (S. S. II, 19 f. 35 f.; s. o. S. 141 ff.).

Von der Epoche der unbewußten Gläubigkeit führt die Entwicklung in langsam absteigender Linie weiter durch eine

Übergangszeit des bewußten Glaubens und beginnenden Unglaubens zur **zweiten Periode** des völligen Unglaubens. Im geistigen Leben der Gesellschaft tritt an die Stelle intuitiv gewisser Erkenntnis, die unmittelbar zum Handeln drängt, Reflexion, bewußte Überlegung mit Schlüssen und Beweisen (vgl. S. S. II, 8). Meinung und Handlung treten in Widerspruch zueinander, der lebendige Zusammenhang zwischen Denken und Tun ist durchbrochen. Der begeisterte Denker, in seinen verschiedenen Gestalten als Prophet, Seher, Dichter, Priester, muß dem Theoretiker das Feld räumen. Solche Veränderung des inneren Wesens der Gesellschaft hat unausbleibliche Folgen auch für die äußeren Verhältnisse auf allen Lebensgebieten. Das Glück der ersten Epoche ist dahin. Denn „Unbewußtheit gehört zum reinen, ungemischten Leben, Bewußtsein bedeutet ein krankhaftes Gemisch und Widerstreiten von Leben und Tod; Unbewußtheit ist das Zeichen des Schaffens, Bewußtsein im besten Fall das der Fabrikarbeit" (S. S. II, 21; vgl. 6. 23). Die Gesellschaft entfernt sich immer mehr von dem erreichbaren Maß sozialer Gesundheit und geht unaufhaltsam dem Verfall entgegen.

Indem die Gesellschaft auf ihre Religiosität reflektiert, entsteht Theologie. Man beschreibt, wie der Glaube sich zeigt und was religiöses Leben ist; man bemüht sich, wissenschaftlich den wahren Glauben vom falschen zu unterscheiden (S. S. II, 29). Dabei zersplittert man sich in verschiedene Systeme, so daß die Einheit der religiösen Lebensauffassung verloren geht: der allen gemeinsame Glaube der ersten Epoche muß einer Reihe von formulierten Glaubensbekenntnissen das Feld räumen; es entstehen Konfessionen, Sekten. Sobald bei den Hebräern die Prophezeiungen aufgehört hatten, begann „die Herrschaft der Beweisgründe", entstand „die alte Theokratie in ihrem Sadduzäer- und Pharisäertum und hohlen Geschwätz von Sekten und Schriftgelehrten" (S. S. II, 21). An-

ſtatt der früheren begeiſterten Zeugniſſe für die Religion hält man jetzt „Reden über die Zeugniſſe für die Religion“ (S. S. II, 29). So hört die Religion auf ſich ſelbſt, beobachtet ihre Lebensfunktionen, erforſcht ihren eigenen Bau und ihre inneren Verrichtungen; und je mehr ſie ihr Geheimnis entdeckt, deſto unkräftiger wird ſie, deſto weiter entfernt ſie ſich von der tätigen Frömmigkeit des „Laborare est Orare“, „Work is Worship“ der alten Mönche (S. S. III, 240 f.). — Erſcheinungen wie der Methodismus treten auf, der Methodismus „mit dem feſt auf den eignen Nabel gerichteten Blick und mit der Frage voll quälender Angſt zwiſchen Furcht und Hoffnung ſchwebend: Habe ich recht? Habe ich unrecht? Werde ich gerettet werden? Werde ich nicht verdammt werden?“ (S. S. III, 139 f.; vgl. Rem. I, 271). Noch iſt der Glaube nicht unwahr, denn auch der Methodismus iſt ernſt, aufrichtig (S. S. III, 73); aber er iſt krampfhaft geworden, nur mit fortwährender Anſtrengung erhält er ſich am Leben. Immer ausſchließlicher wird er „perſönliche Religioſität“ (S. S. III, 72), Bangen um die eigene Seligkeit, alſo ſelbſtſüchtig: der Methodismus iſt „im Grund nichts anderes als eine neue Phaſe des Egoismus, in die Unendlichkeit verlängert, aber darum nicht himmliſcher“ (S. S. III, 140).

Noch weiter vom inſtinktiven religiöſen Handeln ab drängt der religiöſe Skeptizismus. Was einſt unmittelbar gewiſſer Glaubensbeſitz war, dann als glaubhaft und glaubwürdig erkannt und bewieſen wurde, wird, mit der fortſchreitenden Erweiterung des wiſſenſchaftlichen Horizontes, zweifelhaft, unglaublich; ſo wie Carlyle es einſt an ſich ſelber erfahren hatte (ſ. o. S. 28 ff.). Aber es ſind zunächſt nur wenige in der Geſellſchaft, die den Drang und den Mut haben, die als notwendig erkannten ſkeptiſchen Konſequenzen zu ziehen und vom Zweifel zum Leugnen, zum völligen Unglauben überzugehen. Die große Mehrzahl hält, aus Mangel an

intellektueller Gewissenhaftigkeit, an den veralteten Symbolen des Göttlichen noch fest, obwohl die darin verkörperte Wahrheit für sie entflohen ist. Sie besänftigen, mit leichter oder schwerer Mühe, ihre ruhelosen Zweifel zu „ruhiger Heuchelei", d. h. zu völliger, wenn gleich nicht eingestandener Religionslosigkeit (S. S. III, 73). Sie geben vor, die überlieferten Glaubensgedanken noch festzuhalten, während sie in Wirklichkeit sie selbst verneinen und mit ihren leer gewordenen Hülsen sich begnügen: mit Dogmen und Bekenntnisformeln, die zu Phrasen, mit gottesdienstlichen Handlungen, die zu Zeremonien entartet sind. Carlyle nennt die Heuchelei auch eine Art Glauben, einen Mißglauben (vgl. S. S. II, 386), den falschen Glauben an das seltsame Evangelium des Ignatius von Loyola: „daß armselige menschliche Symbole höher seien als die Tatsachen Gottes des Allmächtigen, die sie versinnbildlichen, daß Formeln mit oder ohne die von ihnen versinnbildlichten Tatsachen geheiligt und heilsam seien, daß Formeln, wenn man nur tüchtig dabei beharre, uns noch retten können, wo die Tatsachen alle längst entwichen sind!" (S. S. II, 401 f.; vgl. 425).

Carlyle sieht in solcher Heuchelei, mit der Strenge eines Bußpredigers, der gerade bei den Zuhörern seiner Predigt die schlimmsten Sünden vorzufinden meint, eine spezifisch englische Untugend (cant,[1]) Jesuitism) und geht ihr mit rücksichtsloser Schärfe und Offenheit zu Leib: „Kein Engländer wagt es, die Wahrheit zu glauben; er steht schon seit 200 Jahren in Lügen aller Art eingehüllt; vom Nadir bis zum Zenith umgibt ihn ein Ozean von traditioneller Heuchelei als Lebenselement. Er hält die Wahrheit wirklich für gefährlich . . . Du siehst ihn überall bemüht, die Wahrheit zu mildern, indem er die Falsch-

[1]) Wotton Reinfred, p. 84: „Cant is the great cosmetic and enamel of existence, the cheap and sovereign Alchemy for making crooked things straight and rough places plain."

heit mit in den Kauf nimmt und beide zusammenlötet. Er nennt das ‚den sichern Weg', ‚den gemäßigten Kurs' und mit noch andern schönen Namen; und so, zwischen Gott und dem Teufel schwankend, glaubt er zwei Herren dienen und dabei Erfolg haben zu können" (S. S. II, 245). „Seneka war für die Church of England geboren. Er ist der Vater all dieses sentimentalen Treibens und des Bestrebens, durch Schönreden und anständiges Betragen Gott und dem Mammon zu dienen, gut mit der Philosophie zu stehen und nicht schlecht mit Nero" (E. Life II, 319; Op. XXVIII, 226). In materiellen Dingen weiß der Engländer zwar wohl, wie gefährlich es ist, Wahres und Falsches zu vermengen: daß Gott „das ganze Baumwollgewebe auflösen wird, wenn man den Teufel oder die Unwahrheit in irgend einer Form hineinbringt". Aber auf allen geistigen Gebieten läßt er ganz frei die Falschheit ein, ohne irgend eine Befürchtung zu hegen. Gerade in Sachen der Religion will er die alten, absterbenden oder schon erstorbenen Symbole konservieren, auf galvanischem Weg am Leben erhalten: „Ihr solltet ruhige Ungläubige sein und glauben! Haben wir denn nicht eine Kirche? Halten wir uns denn nicht schon seit lange eine Kirche: die bestgesittete aller Kirchen, die sich mit niemand in Streit einläßt, die emsig ihre Orgeln dreht, ihre Liturgien hält, ihre Homilien und ausgezeichneten alten moralischen Postillen liest, so geduldig, wie es nie eine Kirche tat? Können wir nicht unsern Hut vor ihr abnehmen, ja sogar, gelegentlich an einem regnerischen Sonntag, einmal hineingehen und so, mit den geringen Unkosten von ein paar Millionen jährlich, Gott und dem Teufel dienen?" (S. S. II, 362).

Auf die Dauer ist es jedoch auch für die Menge unmöglich, den Unglauben unter der Hülle überlebter Glaubensformen zu verbergen. Denn der Unglaube ist Wirklichkeit, deshalb stärker als der Schein: er wirft die unwahre Verkleidung ab und zeigt sich unverhüllt in seiner wahren Gestalt als Atheismus, als

reine Negation der Gottheit und aller göttlichen Dinge. Unter der Führung großer (oder kleiner — z. B. Voltaire, Op. XIX, 3 ff.; H. A. II, 142 ff.) Wahrheitspersönlichkeiten, die, eine Art Helden umgekehrter Ordnung, in leidenschaftlichem Haß gegen alle Unwahrheit, das Lügengewebe der herrschenden Anschauungen zerreißen, hören die Menschen jetzt auf, zu heucheln; sie leugnen offen die Existenz der Gottheit und die Möglichkeit der Religion. Das Universum wird ihnen „ein großes unverständliches Vielleicht", „ein ungeheurer Schwindel", (S. S. III, 162. 164); der „alte Grundplan des Alls", d. h. die überkommene Weltanschauung, ist als Lüge durchschaut und auf die Seite geworfen; ein neuer ist weder bekannt, noch hält man für möglich, je einen neuen kennen zu lernen (S. S. II, 37; III, 140). Oder es erscheint den Menschen das Weltall in der öden, gemütlosen Form einer riesigen Dampfmaschine (S. R. 99. 143 f. 190 f.; H. H. 242 ff.), oder „wie ein alter achttägiger Regulator, der, vor vielen tausend Jahren verfertigt, noch tickt, aber mausetot ist" (S. S. III, 34). Die Gottheit hat sich von der Erde zurückgezogen. Was den Menschen umschließt, ist keine lebendige Weltordnung mehr, in der er Heimat und Freiheit finden konnte, sondern nichts als „ein eiserner, schimpflicher Kreis von Notwendigkeiten", der „ihn zum trägen Sklaven knebelt oder zu wütender Empörung verbittert" (S. S. II, 38).

Die Zerstörung der überlieferten Glaubensformen und der bisherigen Religiosität ist im wesentlichen eine Wirkung der Philosophie, die im zweiten Zeitalter auftritt. Es ist der notwendige Gang der Entwicklung, daß die Metaphysik, die während der ersten Periode in der religiösen Lebensauffassung „friedlich beschlossen lag" (S. S. II, 21), selbständig wird; auch das Aufkommen einer Theologie ist Erscheinungsform derselben Tatsache. Denn weil der Mensch gleichsam im Mittelpunkte der Natur steht, seine Spanne Zeit umgeben von der Ewigkeit,

seine Handbreit Raum umschlossen von der Unermeßlichkeit, kann er sich nicht enthalten zu fragen: ‚Was bin ich?' und ‚wohin?' und ‚woher?' Zwar ist die Aussicht, die richtige Antwort zu finden, von vornherein sehr gering. Aber immerhin wagt man es, die Fragen nach Tod und Sterblichkeit, nach dem Ursprung des Übels, nach Freiheit und Notwendigkeit in Angriff zu nehmen, und stellt zu ihrer Lösung eine wirkliche Theorie des Weltalls auf. Solange das aufgebaute philosophische System die rätselhaften Erscheinungen erklärt, die Probleme in befriedigender Weise löst, ist der Zustand der Gesellschaft nicht ungesund: der aufsteigende Zweifel wird durch positive Gedankenarbeit überwunden und muß einer festen Überzeuguug weichen, die eben durch Überwindung des Zweifels stark ist und in kraftvollem Handeln sich äußern kann (vgl. S. S. II, 33 f.; H. H. 246).

Allein der geistige Gesichtskreis erweitert sich von Generation zu Generation durch immer genauere Erkenntnis der Naturtatsachen. So befriedigt die bestehende Theorie des Universums immer weniger; man versucht eine Zeitlang in gutem Glauben, die gewonnenen Resultate der einzelnen Wissenschaften der überkommenen Weltanschauung einzugliedern, die Widersprüche, die man entdeckt, auszugleichen und die Harmonie zwischen Gegenwart und Vergangenheit, in scholastischer Weise, herzustellen: bis die Gegensätze zu groß geworden sind und das alte Weltbild langsam oder schnell in Stücke geht (vgl. S. R. 164; Fr. R. I, 56). Damit ist die Zeit der *skeptischen* Metaphysik angebrochen, die für die Epoche des Unglaubens charakteristisch ist. Der Zweifel, der „immer im Hintergrund unsrer Welt ruht", tritt jetzt offen hervor: war er bisher „die dunkle Leinwand, auf der das bunte Bild unsres Lebens sich abzeichnen und leuchten konnte" (S. S. II, 33), so kann nun „kein helles Lebensbild mehr darauf gemalt werden; nur noch die düstre Luft-Leinwand selbst flattert um uns her,

verwirrend und irreführend" (S. S. II, 35). Man schleudert allem, was oben im Himmel und unten auf Erden ist, die verfängliche, arglistige, feindselige Frage entgegen: ‚Warum bist du da?' Nichts bleibt wunderbar, nichts geheimnisvoll und ehrwürdig, alles muß sich berechnen, erklären, nivellieren lassen. „Selbst das Unbekannte, das Unendliche im Menschenleben, erhält durch die Worte ‚Enthusiasmus, Aberglaube, Zeitgeist' gleichsam ein algebraisches Zeichen, einen fixierten Wert" (H. A. I, 9; vgl. S. R. 57 ff.; S. S. III, 287). Die Forschung der „Ursache- und Wirkungs-Philosophen" (Cause-and-Effect Philosophers, z. B. Op. I, 28; XXVII, 90), die unter Ausschluß übersinnlicher Faktoren einen durchgehenden Zusammenhang aller Dinge allzurasch konstatieren, führt zu Mechanismus und Materialismus (vgl. S. S. II, 45), dann, an sich selbst irre werdend, zu wissenschaftlichem Skeptizismus.

Mit einer gewissen Begeisterung wenden sich die aufgeklärten Skeptiker gegen die Reste überlieferter Metaphysik, die sich etwa noch von früher erhalten haben, und sprechen ihnen, in halb wahnsinniger Freude, ein unwiderrufliches Todesurteil (vgl. S. S. II, 40; E. Life I, 388); aber bei dem Versuch, etwas Positives hervorzubringen und an die Stelle des Zerstörten zu setzen, werden sie elend zu schanden. Die destruktive Metaphysik kann wohl die konstruktive vernichten; aber zu neuen positiven Ergebnissen gelangt sie nicht. Das Feuer des Zweifels ist wohl imstand, das Zweifelhafte zu verzehren, nicht aber, das Gewisse ans Licht zu bringen (vgl. S. S. II, 50 f.). Der Versuch der Metaphysik, als „der Versuch des Geistes, sich über den Geist zu erheben, den Geist zu erfassen und zu umschließen, wie wir sagen, ihn zu begreifen" — von vornherein ein aussichtsloser Versuch: „keine Muskelkraft, keine athletische Gewandtheit befähigt den stärksten Athleten, seinen eigenen Körper zu umschlingen und sich selbst aufzuheben, indem er ihn aufhebt" — dieser Versuch erweist sich als ver-

geblich (S. S. II, 34). Die Entwicklung der Metaphysik erreicht ihren Tiefpunkt: völlige Negation alles zu Negierenden. Sich selbst verzehrend, erzeugt nun der Gedanke nur noch Ungeheuer, chaotische Phantasiegebilde, „feueratmende Chimären". Die Gesellschaft fängt an, zu „phantasieren", ein Beweis, daß sie in Altersschwäche verfallen ist und dem Tod entgegengeht (vgl. S. S. III, 226).

Auf dem Gebiet der Moral bedeutet das Auftreten der Reflexion eine besonders tiefgreifende Änderung. Denn gut ist nur, wer beständig Gutes tut, wem gute Taten Lebenselement und so selbstverständlich sind, daß sie für ihn keiner Theorie des Sittlichen, keines Kommentares bedürfen (vgl. S. S. II, 11. 14; I, 183 f.). Sobald Selbstbetrachtung eintritt, ist die Tugend ungesund, krank entweder in selbstquälerischer Reue, oder, was noch schlimmer ist, in Eigenlob und törichtem Prahlen. In Heldenzeiten gab es keine Moralphilosophie; aber sobald der spontane Wille zum Guten nachließ, mußte man die Tugend, das Sittlichkeitsideal nennen, schildern, definieren, in einer Ethik den Wert sittlichen Lebens beweisen, in genauen Vorschriften die Tugendgebote entfalten. Nun schrumpft ein unbewußter, alles durchdringender Geist der Ritterlichkeit in einen dürren Ehrenkodex zusammen: humane, rein menschliche Höflichkeit und Adel der Gesinnung schwinden zu peinlicher Beobachtung konventioneller Formen dahin. Die Güte, „die sich selbst ein Gesetz war", muß sich an Regeln binden und von äußerer Autorität legitimieren lassen (S. S. II, 12). An die Stelle wirklichen Tugendlebens tritt Sentimentalität. Der freie Wille, der geheimnisvolle Selbst-Impuls des unverdorbenen Menschen, dankt ab und „zieht sich ins Dunkle zurück". Die Menschen lassen sich nicht mehr unmittelbar von ihrem eigenen sittlichen Urteil leiten, sondern treiben das Gute wie eine Art höheren Sport, je nach dem Wechsel der Mode sich bald für diese, bald für jene Art des „Wohlwollens" begeisternd. Es

herrscht ein großer Eifer, für gemeinnützige Zwecke zu agitieren, soziale Hilfsarbeit zustandezubringen: „die Größe, der Nutzen, mindestens der zierende Schmuck der Hochherzigkeit, die Annehmlichkeit Gutes zu tun, Barmherzigkeit, Liebe, Selbstverleugnung, Hingebung und alle Arten göttlicher Großmut zu üben, das wird überall betont und dringend anempfohlen in Wort und Schrift, in Prosa und Versen" (S. S. II, 13). Aber die geweckte Begeisterung ist nicht natürlich, sie ist gemacht, affektiert. Deshalb fehlt der sentimentalen „Tugend" die Kraft zu nachdrücklichem Handeln: sie ist „sich in jeder Faser ihrer selbst bewußt"; vor lauter Selbstbetrachtung kann sie nichts ‚schaffen', keine schöpferische Tat vollbringen, was doch die echte Lebensäußerung wirklicher Tugend ist. So ist sie im höchsten Grad unfruchtbar: „das Höchste, was sie tun kann, ist, durch beständiges Hätscheln und Pflegen sich am Leben zu erhalten" (S. S. II, 13).

Mit dem Eintritt des völligen Unglaubens auf religiösem Gebiet muß in moralischer Hinsicht die Sentimentalität dem Utilitarismus, der Gewinn- und Verlust-Philosophie (Profit-and-Loss Philosophy z. B. Op. I, 129. 131) das Feld räumen. Denn wenn die Gottheit geleugnet wird, so kommt auch der Sport sentimentalen Wohlwollens mehr und mehr ganz aus der Mode. Man handelt aus Gründen der Nützlichkeit, aus Egoismus. Auch wer Liebe übt, tut es um des damit verbundenen Vorteils willen, wie Bentham euphemistisch sagt: aus „wohlverstandenem Interesse" (vgl. S. S. III, 34), d. h. aus Eigennutz. Weil das Sittengesetz seine absolute Gültigkeit, das Gewissen seine königliche Autorität verloren hat, so ist das Wort Pflicht bedeutungslos: es hört auf, den „göttlichen Boten und Führer" zu bezeichnen, der dem Menschen fortwährend Botschaft bringt und den gebotenen Weg zeigt; es wird als „ein falsches, irdisches Phantasiegebilde, aus Begierde und Furcht zusammengesetzt", angesehen (S. R. 141). — Die Re-

flexion, die eben noch darauf ausging, was man tun soll, zu erforschen, was man getan hat oder hätte tun sollen, kritisch zu beleuchten, und die so das unmittelbare Leben des Menschen in der Tugend zerstörte: sie richtet sich jetzt auf Erkenntnis des persönlichen Vorteils und mißt alles mit dem Maßstab ‚Schmerz oder Vergnügen', ‚Gewinn oder Verlust'. Sofern das Berechnen (to calculate) zum Wesen des Egoismus gehört, wird das Handeln mechanisch: der Mensch „bildet sich ein, er sei eine tote eiserne Wage, um darauf Schmerz und Vergnügen abzuwägen" (S. R. 190; H. H. 107 f. 244 f.); so daß die utilitarische Lebensanschauung zu der materialistischen Weltbetrachtung trefflich paßt (vgl. S. R. 191). Mit der Tugend beschäftigt man sich nur noch als mit einer fertigen Tatsache der Vergangenheit; man beweist oder leugnet sie, man weiß sie mechanisch abzuleiten, zu ‚erklären': so können „Prosektoren und Dozenten den Körper erst brauchen, wenn er tot ist" (S. S. II, 13 f.).

Es kann nicht fehlen, daß die Nützlichkeitslehre, sobald sie in der Gesellschaft vorherrschend geworden ist, von den Theoretikern offen ausgesprochen wird. Dadurch findet sie wohl zunächst noch größere Verbreitung, noch weiteres Herrschaftsgebiet; zugleich aber bedeutet die klare Erkenntnis des Tatbestandes die, wenn auch vielleicht noch weit entfernte Möglichkeit zu wahrhaft gutem Handeln. In dieser Hinsicht bekommt sogar Bentham, gegen dessen Lehre Carlyle sonst große Antipathie hat (z. B. Two Note Books 171), von ihm ein unerwartetes Lob: „Sein Glaubensbekenntnis ist ein entschlossenes Sein dessen, was alle Welt in feiger Halbheit zu sein geneigt war . . . ein Ablegen der Heuchelei, die offene Erklärung: ‚Wohl denn, diese Welt ist eine tote eiserne Maschine, ihr Gott ist das Gesetz der Schwerkraft und selbstischer Hunger; laßt uns nun zusehen, was sich mit Hilfe von Gleichgewicht und Gegengewicht und geschicktem Eingreifen in Zahn- und

Räderwerk daraus machen läßt!' ... Man könnte das heroisch nennen, aber es ist ‚eine Heldenhaftigkeit mit geblendeten Augen': das Menschengeschlecht umklammert krampfhaft, wie ein unglücklicher geblendeter Simson in der Philister Mühle mahlend, die Säulen ihrer Mühle und bringt gewaltigen Einsturz hernieder, zugleich aber auch endlich Befreiung" (H. H. 244).

Jedoch auch nachdem der Utilitarismus von den denkenden Geistern der Gesellschaft längst offen verkündigt worden ist, ja bei ihnen schon wieder aufgehört hat zu blühen, ist er noch nicht sofort erloschen: zur Masse des Volkes herabgesunken, bedarf er keines Predigens mehr; er ist „in voller, universaler Tätigkeit begriffen, überall bekannt und begeistert zu Herzen genommen" (S. R. 202; vgl. E. Life II, 80; Briefw. zwischen Goethe und Carlyle, S. 207). „Der kläglichste dumme Junge, der in irgend einer Haut herumläuft, hat seinen Kopf mit der Idee erfüllt, daß er ‚glücklich' ist, sein wird oder es nach allen göttlichen und menschlichen Gesetzen sein sollte" (S. S. III, 183; vgl. S. R. 164 ff.; Op. XII, 15). Wenn die Religion des Menschen nicht in den, vielleicht zahlreichen, Dingen besteht, an denen er zweifelt und die er zu glauben versucht, sondern in den wenigen, deren er sicher ist und die zu glauben es für ihn keiner Anstrengung bedarf (S. S. II, 425; H. H. 3 f.), dann ist die Religion einer utilitarisch gerichteten Gesellschaft der Glaube an das Glück, an das Vergnügen: „Pleasure is pleasant" (Op. II, 36; XXVIII, 31). Als der wahre Himmel gilt der Genuß, als die wahre Hölle die Unmöglichkeit, genug Geld zu verdienen und vorwärts zu kommen (vgl. S. S. III, 81. 163. 173 f. 186; II, 438 f.). Mit grotesker Phantasie schildert Carlyle diese praktische „Religion" einer atheistischen Zeit in der „Schwein'schen Weltansicht" (Pig Philosophy, Op. XX, 315 ff. = S. S. II, 428 ff.; vgl. 388): die Welt ein unermeßlicher Schweinetrog, mit festen und flüssigen Stoffen gefüllt; das Ideal die unbeschränkte Erreichbarkeit von Schweine-

Spülicht; die „Mission der gesamten Schweineschaft und Pflicht aller Schweine“: die Menge des Erreichbaren zu vermehren und die des Unerreichbaren zu vermindern; als herrschendes Gesetz die Gerechtigkeit: „Nimm deinen eigenen Anteil aus dem allgemeinen Schweinetrog und kein bißchen von dem meinigen!“

In politischer und wirtschaftlicher Hinsicht bedeutet das Auftreten der Reflexion die beginnende Lockerung des sozialen Zusammenhalts. Die an die Spitze der Gesellschaft Gestellten vernachlässigen ihre Regierungspflichten: „Die Götter dieser unsrer Welt sitzen erhaben auf glänzenden Thronen, weniger glücklich als Epikurs Götter, aber ebenso untätig, ebenso unkräftig, während das grenzenlose lebende Chaos der Unwissenheit und des Hungers in seiner düsteren Wut gräßlich unter ihren Füßen sich wälzt“ (S. S. II, 26; Fr. R. III, 327). Da wird Gehorsam, Unterordnung, Treue immer seltener, weil immer unmöglicher, und man sinnt auf neue Gesetze, auf Änderung der Verfassung, um den erkannten Schaden zu heilen. Andrerseits wirken gerade die Staatstheorien, auch wenn sie anfangs nur dazu dienten, um die begonnene politische Organisation auszubauen, doch im Lauf der Zeit zersetzend und zerstörend auf den Bau der Gesellschaft ein. Die unmittelbare Gewißheit des göttlichen Ursprungs und der göttlichen Autorität des Staates, woraus ganz von selbst Vaterlandsliebe, Königstreue, Gehorsam gegen die Gesetze hervorging, wird untergraben, sobald die Volksgenossen sich der Gründe der unbedingten Geltung staatlicher Autorität bewußt werden. Wenn aber ein Volk schon zur Zeit, wo es sich „von allen Völkern ringsum“ beneidet wußte, nicht mehr beneidenswert war: wieviel weniger ist es dann in gutem Stand, wenn das Selbstbewußtsein aus „dem prahlerischen Stadium“ in „das schmerzhafte“ übergangen ist (vgl. S. S. II, 20. 25): wenn die Gesellschaft erfahren muß, wie das Gefühl der Zusammengehörigkeit

schwächer und schwächer wird, wie die einzelnen Schichten des Volkes sich allmählich fremd werden, sich voneinander lösen.

Mit dem Eintritt des völligen Unglaubens in religiöser Hinsicht und der Herrschaft des Utilitarismus auf moralischem Gebiet hört die Gesellschaft vollends auf, eine Gesellschaft im wahren Sinn des Wortes zu sein. Wo jeder nur sich selbst anbetet (Self-worship, Op. I, 220) und seinen Vorteil rücksichtslos verfolgt, da gibt es keine innerliche Arbeitsgemeinschaft, keine hingebende Fürsorge der Herrschenden, keine treue Unterordnung der Bürger mehr. Die Menschen bilden nur noch eine große irrende Herde, die nicht einmal lange zusammenbleiben, sondern sich „in Straßenbarrikaden zersplittern" und einen Kampf auf Leben und Tod gegeneinander führen werden, um zuletzt, einander hinschlachtend, unterzugehen (vgl. S. S. II, 390; S. R. 186. 200). Denn jeder Stand sucht in der hereinbrechenden Not und Verwirrung noch möglichst viel für sich zu retten, innerhalb des Standes wiederum die einzelnen Personen in gleich leidenschaftlichem Jagen nach Gewinn und Glück.

Spezielle Krankheitserscheinungen sind Mammonismus und Dilettantismus. Der Mammonismus, die unersättliche Gier nach Geld, nach „Midasgold" (S. S. III, 1–8), reduziert die Pflicht eines Menschen gegen seinen Mitmenschen auf ein Minimum: „ihm gewisse Metallmünzen, oder ausbedungenen Lohn an Geld, zu reichen und ihn dann zur Tür hinauszuschieben" (S. S. III, 81). An Stelle der wirklichen Arbeitsgemeinschaft, die der Glaube wirkt, gibt es im Zeitalter völligen Unglaubens nur eine Verbindlichkeit zwischen den Menschen: die Barzahlung (vgl. S. S. I, 52; III, 80. 175). Die Arbeit selbst wird schlecht getan, so schlecht als es angeht, da jeder den andern zu übervorteilen sucht und schlechte Arbeit, wenn sie nur gut scheint, höheren Gewinn einbringt, als wirklich gute Arbeit. Es ist die Zeit des „Billig-und-

schlecht" (Cheap and Nasty, z. B. Op. XXX, 1. 32 ff.), der schlechten Scheinware. „Das Papier selbst, auf dem ich schreibe, ist, wie mir scheint, zur Hälfte aus wohlgeglättetem Tüncherkalk gemacht und erschwert mein Schreiben. Man kann sich glücklich preisen, wenn man jetzt irgend ein gutes Papier, irgend eine ordentlich gemachte Arbeit findet" (S. S. III, 168; vgl. 248; S. R. 96; S. S. I, 38 ff.; H. H. 247; H. A. I, 68 f.; Op. XII, 9; XIII, 120). Der Scheinware entspricht die Marktschreierei, die törichte und verlogene Reklame: „Anstatt daß der Hutmacher im Strand von London bessere Filzhüte macht als ein anderer, verfertigt er einen riesigen, sieben Fuß hohen Hut aus Latten und Gips auf Rädern und stellt einen Mann an, ihn durch die Straßen zu fahren, in der Hoffnung, dadurch gerettet zu werden. Er hat nicht versucht, bessere Hüte zu machen, wozu ihn doch das Weltall bestimmt hatte, und wozu er sehr wahrscheinlich durch seinen Scharfsinn imstande gewesen wäre; nein, sein ganzer Fleiß ist darauf gerichtet, den Glauben zu erwecken, daß er sie besser gemacht habe" (S. S. III, 168 f.; vgl. Two Note Books 206 f.).

Während der Mammonismus alle Kreise der Gesellschaft in seinen Dienst zwingt, sind vom Dilettantismus insbesondere die oberen Klassen beherrscht und infiziert. Die zweite finstre Macht ist noch schlimmer als die erste. „Verdiene Geld!" bedeutet immerhin: „Arbeite, um Geld zu verdienen!" „So gemein, so mammonsdienerisch die Arbeit auch sein möge, sie bleibt doch immer eine Verbindung mit der Natur; der aufrichtige Wunsch, die Arbeit gut zu machen, wird einen Menschen mehr und mehr zur Wahrheit, zu den Bestimmungen und Grundregeln der Natur führen, welche die Wahrheit selbst sind" (S. S. III, 180. 235; vgl. 175. 207. 248). Wer jedoch nur seinen Liebhabereien lebt, im schönsten Stadtteil Londons „mit Grazie müßig" umherspaziert (vgl. S S. III, 180. 248), sein Wild hegt, Rebhühner jagt (vgl. S. R. 110.

114; E. Life II, 84. 135), dazwischenhinein zum bessern Zeitvertreib die Regierungsgeschäfte vornimmt und sie rasch erledigt: von dem ist nichts Gutes mehr zu hoffen. Der ist für die Gesamtheit die drückendste Last: weil unfähig, rechte Arbeit zu leisten, ja sich nicht einmal bewußt, daß er solche zu leisten hat; sorgfältig nur darin, den Lohn, immer höheren und bald greifbar ungerechten Lohn, einzufordern für nicht oder schlecht getane Arbeit (vgl. S. S. III, 167).

Wenn so die Kreise, die zur Führung berufen sind, tatsächlich nicht führen, dann ist es kein Wunder, wenn nun die Vielen, die unter solcher Nichtregierung zu leiden haben, die drückende Obergewalt abschütteln wollen. Besser, als unter eine Schein-Autorität gezwungen sein, dünkt sie, was sie „Freiheit" heißen: die Unabhängigkeit. Sie versuchen wohl zuerst zu reformieren, durch eine wohlausgeklügelte Konstitution die Phantom-Aristokratie auf die Seite zu schieben (vgl. Fr. R. I, 56): „Laßt uns mit eurer Führung in Ruhe; solch ein Licht ist dunkler, als die Dunkelheit; verzehrt euren Gehalt und schlaft!" (S. R. 201), um dafür die tatsächliche Regierungsgewalt sich selbst, dem Volke, beizulegen. Wie wenn man durch eine noch so sinnreiche Verfassung eine Herde Egoisten zu wirklicher Gemeinschaft zusammenschließen könnte! Wie wenn es eine Lösung gäbe für das ganz unlösbare Problem: „Gegeben: eine Welt von Schurken, Aufgabe: eine anständige Tat durch ihre vereinte Bemühung" (Given a world of Knaves, to produce an Honesty from their united action, Op. XXVIII, 41; V, 227). — Da solche Versuche notwendig mißlingen müssen, bricht schließlich die radikale Leidenschaft hervor. „Das bisher zurückgehaltene Ungetüm Utilitaria . . . wird losgelassen, um sein Werk zu tun und alte baufällige Paläste und Tempel mit seinem breiten Huf niederzustampfen, bis alles niedergestampft ist, damit Neues und Besseres aufgebaut werden kann" (S. R. 204). Denn es ist unerläßlich, daß, was

innerlich tot ist, auch äußerlich aus dem Bereich des Lebendigen entfernt und begraben werde (vgl. S. R. 202; S. S. II, 213. 272): „Wir wollen lieber sterben, als noch länger unter Lügen leben!" (Op. XIX, 1). Papierene Konstitutionen werden in den Glutwellen der Volksleidenschaft verzehrt, damit die nackte Wirklichkeit — zunächst in der Regel die Wirklichkeit der physisch-gewaltsamen Übermacht eines wahrhaft führenden Geistes — an die Stelle der unmöglichen Demokratie treten kann.

Bis eine innerlich geschlossene und gefestigte Gesellschaft wieder vorhanden ist, wird noch manche Generation kommen und gehen. Nachdem die angehäuften Ärgernisse „mit vulkanischer Erschütterung in die Luft gesprengt sind" (H. H. 169), ist ein langes Scheuer-Zeitalter notwendig, damit eine neue, wahrhaft gesunde Epoche für die Gesellschaft anbreche (S. S. II, 443 f.; vgl. S. R. 205. 211. 255). —

Wenn es auf dem Gebiete der Literatur „das höchste Problem ist, eine Bibel zu schreiben" (Novalis III, 304), also einen wahren, überzeugenden Bericht über die Gottesbotschaft an eine Nation, über die Erscheinungen Gottes in der Geschichte eines Volkes (vgl. S. S. II, 388 f.), aus dem umgebenden Chaos von moderigem Gerede und von Lüge insbesondere die Bilder menschlichen Heldentums herauszuwinden und glaubhaft für die Menschheit zu schildern (Op. XVII, 304 f.): dann ist schon das Aufkommen der reflektierenden Selbstbeobachtung nicht ohne Schaden. Es entstehen Theorien der Dichtkunst (S. S. II, 25); aus der begeisterten Hingabe an den impulsiv ergriffenen Gegenstand wird bewußte Schwärmerei. Anstatt insbesondere mit der Natur in steter Verbindung zu leben und für sie instinktiv „treue Herzensliebe" zu hegen, sagt man jetzt zu sich selbst: „Kommt, laßt uns eine Naturbeschreibung machen!" (S. S. II, 30 f.; vgl. S. R. 133; S. S. I, 178). „Your view-hunter is the most irksome of all articulate-

speaking men. . . . There is cant in his raptures; he is treating us not with his subject, but with his own false vainglorious self. At best it is sensations not thoughts that he is describing" (Wotton Reinfred 53).

Eine „arsenical school" von Weltschmerzpoeten gibt dem nie befriedigten Glücksverlangen der Zeit und ihrem tränenreichen Mitleid mit sich selbst leidenschaftlichen und doch im Grunde kraftlosen Ausdruck (vgl. Reinfred 91 ff.; „Werterism", Op. XXIII, 15; XXVI, 217 ff.; XXVIII, 29. 31; XXIX, 57 ff.; vgl. I, 124. 127).

Je mehr aber die ganze Lebenshaltung der Gesellschaft aus dem Stadium krankhaften Selbstbewußtseins in das des Zweifelns und Leugnens herabsinkt, desto schlimmer wird der Zustand der Literatur, desto weniger ist sie fähig, ihre hohe Aufgabe modernen Priestertums zu erfüllen. Falls die Schriftsteller der zweiten Epoche nicht etwa anders geartet sind als ihre Zeitgenossen, so fehlt ihnen der tiefe Einblick in Natur und Menschenleben. Was sie schreiben, sind skandalöse, verwirrende Schutthaufen von Büchern, die man verbrennen müßte, – weil „der Nettobetrag einer alexandrinischen Bibliothek von unheroischen Taten stets Null ist" (S. S. III, 289) – wenn nicht für spätere Zeiten gottbegnadigte Menschen zu erhoffen wären, die sie in ein Epos, ja in eine „Bibel" verwandeln können (vgl. S. S. II, 388 f. 440; Op. XII, 17 ff.). Sie wissen die Gegenwart nicht recht zu deuten. Sie entstellen die Vergangenheit. Sie streichen alles Edle, Begeisterte, Göttliche aus der Geschichte und lassen nur niedere Motive gelten. Im Auftreten eines großen Mannes sehen sie nichts als ein Hindernis der normalen Entwicklung, eine Störung des gesunden, stetig fortschreitenden Gedeihens, ihn selbst halten sie für einen gewalttätigen Betrüger (s. o. S. 118). „Jene normännischen Eroberer, die wahrhaft königliche Seelen waren und als solche zu Königen gekrönt wurden, waren räuberische, un-

vernünftige Tyrannen (vgl. Op. XII, 346). Jener Becket war ein lauter Egoist und Heuchler, der sein Hirn auf dem Boden der Kathedrale von Canterbury verspritzen ließ, um seinen Vorteil wahrzunehmen! . . . . Alles war leere Zwietracht in der Vergangenheit; rohe Gewalt herrschte überall; Dummheit, wilde Unvernunft, die besser für Verrückte als für eine menschliche Welt gepaßt hätte, regierte!" (S. S. III, 287 f.). Die Produkte schriftstellerischer Arbeit sind deshalb in dieser zweiten Periode durchaus unerquicklich, gemütverletzend, empörend; überdies entsetzlich öde und pedantisch, Werke des Dry-as-dust, wie Carlyle sich oft ausdrückt („the gelehrte Dummkopf", Op. XII, 18).

Der Untergang der Gesellschaft im Zeitalter des Unglaubens ist kein endgültiger Tod. Es gibt für sie ein Wiedererwachen zu neuem Leben. Weil sie „ihrer Natur nach unsterblich" ist (S. S. II, 27 f.), d. h. weil immer, solange es überhaupt eine Mehrzahl von Menschen gibt, Gesellschaft da ist oder entstehen wird (vgl. S. R. 204. 212 f. 217), so ist für sie der Tod stets eine Wiedergeburt: sie gleicht dem Wundervogel Phönix, der sterbend wieder lebendig, jung, frisch und stark wird (s. o. S. 90). Auch in der Zeit schlimmster, wahnsinnigster Zerrüttung bleibt „der Mensch noch Mensch" („Man is still Man", Op. I, 237; XXVIII, 42; Briefw. zw. G. u. C., S. 238): seine edleren Fähigkeiten, auch sein Vermögen zu aufrichtigem Glauben, zu ernster, entsagender Arbeit, zu treuer Heldenverehrung, sind nicht ausgetilgt. Noch immer und immer wieder gibt es einzelne, die wissen, daß diese Welt lebendig ist, von Göttlichkeit durchhaucht, herrlich und schrecklich wie am ersten Tag (vgl. H. H. 248 f.; S. S. III, 34). Sobald aber ein Mensch das weiß, müssen nach und nach, vermöge unzerstörbarer Verwandtschaft der geistigen Organisation, viele Menschen, alle Menschen es zu wissen bekommen.

Denn „der Blitzesfunke des Gedankens, der in dem einsamen Gemüt entstand oder vielmehr vom Himmel entzündet war, entflammt einen völlig gleichen in einem, nein, in tausend andern Gemütern, und alle lodern zusammen zu einer Flamme empor" (S. S. II, 15).

Der Neuaufbau der Gesellschaft, womit die **dritte Epoche** beginnt, geschieht in jahrhundertelanger, mühevoller Arbeit. Der Weltphönix verjüngt sich allmählich, nicht auf einmal; auch nicht erst, wenn er vom Feuer ganz verzehrt ist. Er muß „nicht erst vollständig verbrennen und als toter Aschenhaufen daliegen", damit daraus der junge Vogel wunderbar hervorbreche und plötzlich gen Himmel emporfliege. Vielmehr gehen Schöpfung und Zerstörung Hand in Hand: „Sobald die Asche des Alten umhergeweht wird, spinnen sich geheimnisvoll organische Fasern (organic filaments) des Neuen, und mitten unter dem Rauschen und Wehen des Wirbelwinds (whirlwind: womit nach Carlyles Anschauung world etymologisch verwandt ist), kommen Töne eines melodischen Sterbegesangs, der nur in Tönen eines noch melodischeren Geburtsliedes endigt" (S. R. 211). Denn ehe etwas Bestehendes untergehen kann, muß es nicht nur innerlich erstorben sein, sondern seine Lebenskraft irgendwohin geborgen, womöglich schon in neue Formen hinübergerettet haben. „Der Jesuitismus und andere abergläubische Skandale können nicht gehen, ehe wir aus ihnen die Traditionen des uns verloren gegangenen Edelsinns herausgelesen, in Besitz genommen und sie uns unter neuen Bedingungen zu eigen gemacht haben" (S. S. II, 445; vgl. III, 158. 165).

Die organischen Fasern, die unter der Asche geheimnisvoll sich gestalten, bilden das innerste Gewebe der neu entstehenden Gesellschaft, ihren Glauben. Es gibt wieder aufrichtige Religiosität, unbewußte, unmittelbar in „religiösem Handeln" (vgl. E. Life II, 268 f.) sich äußernde Glaubensüberzeugung,

die aber nun, durch Überwindung des Zweifels und des Unglaubens, mit den Vorteilen des Bewußten, mit Klarheit und Deutlichkeit, ausgestattet ist. Denn ob auch das alte Heiligtum der christlichen Religion in Trümmer fiel (vgl. Rem. I, 263; S. R. 166 f.): das Christentum selbst ist nicht untergegangen. Es erbaut sich wieder einen neuen Tempel, kleidet seinen göttlichen Geist wieder in ein neues Gewand (S. R. 167; vgl. 187. 204): „It is a height to which the human species were fated and enabled to attain; and from which, having once attained it, they can never retrogade" (Carlyle nach Goethe, Op. XXVI, 459; XXX, 29). Unser göttlichstes Symbol, Jesus von Nazareth, ist „ein Symbol von ganz unvergänglicher, unendlicher Art, dessen Sinn immer aufs neue erforscht und aufs neue klargelegt werden muß" (S. R. 193 f. vgl. 228; E. Life II, 100).

Das Zeitalter hat eine ausgesprochen praktische Richtung. Gedanke und Tat leben nun nicht mehr, wie zuvor, geschieden und getrennt, sondern, wie sie leben sollten, zusammen „as wedded pair, ‚one flesh', more properly as soul and body" (Op. XXVIII, 104 f.). Es gibt Philosophie, aber nicht als philosophisches System, sondern in der Weise, daß „jeder Gedanke das Bild und das begeisternde Symbol der Tat" ist (S. S. II, 32): „speculation only growing out of activity, and incidental thereto" (Two Note Books, p. 263). Ihre Darstellungsmittel sind die der Poesie, so daß die Philosophie eigentlich nur „als Dichtkunst und Religion" existiert (S. S. II, 32; vgl. 41).

Das wichtigste Werk des entstehenden Glaubens ist die Vereinigung der Individuen aus ihrer Sonderexistenz zu neuer, fester Gemeinschaft. Nachdem der menschliche Scheinwert mit stürmischer Leidenschaft niedergetreten, unter Zorn und Verachtung in den Schmelztiegel geworfen und eingeschmolzen worden ist, gibt es, vielleicht erst nach Jahrhunderten ver-

zweifelten Ringens, wieder Heldenverehrung: „schweigende, traurige, reuige Erkenntnis des wirklichen menschlichen Wertes", damit aber die Möglichkeit und die Gewißheit einer wahren Aristokratie (S. S. II, 387), wodurch die innere Gesundheit des politischen und wirtschaftlichen Lebens der Gesellschaft gesichert ist.

Den Anstoß zur neuen Glaubensbewegung, und damit zur Neubegründung der Gesellschaft, gibt die Literatur. Nachdem gegen Ende der zweiten Periode die destruktive Philosophie den Schutt der alten, zerfallenen Weltanschauung abgeräumt hat, baut die Literatur eine neue Weltanschauung auf: sie verkündet in begeisterter Poesie „eine neue Offenbarung der Gottheit" (S. S. II, 51 f.; III, 284 f.; s. o. S. 74. 79). Weil der Glaube, damit der Unglaube überwunden werde, Überzeugung werden, der Glaubensinhalt also vor dem denkenden Geist zwar nicht bewiesen, aber klargestellt und gerechtfertigt werden muß, ist der Schriftsteller der eigentliche Held des dritten Zeitalters (Man of Lettres, Op. V, 154 ff.; „The only Sovereigns of the world in these days are the Literary men . . ." Two Note Books, p. 184).[1])

Die dritte Periode ist mit der ersten scheinbar identisch. Denn auch sie ist bestimmt durch entschiedenen Glauben, durch unmittelbar tätige Ehrfurcht. Allein sie ist nicht einfach deren Wiederholung, sondern entsprechend der Anschauung Carlyles, daß das Auf- und Niederwogen des geschichtlichen Geschehens ein Fortschreiten und Aufsteigen ist, daß der Ertrag der Vergangenheit die Grundlage für ein Weiterbauen in der jeweiligen Gegenwart wird, ist sie die Epoche eines neuen,

[1]) Es ist bezeichnend, wie Carlyle seine eigene Aufgabe als Schriftsteller auffaßt: „Canst thou in any measure spread abroad Reverence over the hearts of men? That were a far higher task than any other" (Two Note Books, p. 203).

höheren Glaubens. Ihr religiöser Gehalt ist vollkommener, reiner, weiter, vergeistigter als der der Anfangszeit. Der Skeptizismus mit dem zahllosen Unheil, das er brachte, ist nicht umsonst gewesen: „Die saure Frucht eines höchst gesegneten Wachstums," des Wissens, der menschlichen Erkenntnis, wird „nicht immer sauer bleiben" (S. S. II, 50). „Der Genius des Mechanismus ... wird nicht immer wie ein drückender Alp auf unsrer Seele sitzen, sondern wird endlich, wenn der alte Zauber durch ein neues Zauberwort gebrochen ist, unser Sklave werden und als dienender Hausgeist alles tun, was wir sagen" (S. S. II, 53). So wird gerade auf dem Umweg über den Unglauben, so weit und finster der Umweg auch sein mag, der Glaube in höhere Bahnen emporgeführt. Wenn aber der Glaube: dann auch das ganze äußere und innere Leben der Gesellschaft, deren treibende Kraft er ist; die Gesellschaft wird also, noch mehr als zuvor, eine gläubige Gemeinschaft, gesund und erfolgreich in all ihrem Tun (vgl. H. H. 180. 205. 249). —

Die geschilderten drei Epochen sind für Carlyle der Rhythmus des Geschichtsverlaufs. Indem sie sich immer wiederholen, vollzieht sich der Fortschritt in der Geschichte, die stete Annäherung an das Ideal menschlicher Gesellschaft, das, soweit es sich in der Gegenwart erkennen läßt, ein Reich der Arbeit unter der Regierung der Besten mit der Signatur der Gerechtigkeit ist. Daß die Perioden sich wiederholen, versteht sich für Carlyle von selbst, ist für ihn kein Gegenstand besonderen Nachdenkens. Er hat dafür nur die Analogie der wechselnden Jahreszeiten und die allgemeine Vorstellung der unaufhörlich dahinfließenden Zeit. „Wie in langgezogenem Einatmen und langgezogenem Ausatmen muß die Periode des Glaubens mit der Periode des Leugnens abwechseln, muß das Frühlingswachstum, die Sommerüppigkeit aller Meinungen, geistigen Gebilde und Schöpfungen immer wieder herbstlichen Verfall, winterliche

Auflösung zur Folge haben. Denn der Mensch lebt in der Zeit, sein ganzes irdisches Dasein, Streben und Schicksal wird für ihn durch die Zeit gestaltet: nur in dem vorübergehenden Zeitsymbol offenbart sich die ewig unbewegliche Ewigkeit, auf der wir stehen" (S. R. 98; vgl. 163 f. 214; Rem. I, 6 f.; H. H. 167; Op. XII, 427 f.).

Um nun zu prüfen, in welchem Grad Carlyle von Fichte abhängig ist, dessen Einfluß in der Darstellung Hensels (Th. Carlyle, S. 128 ff.), wie Baumgartens (Carlyle und Goethe, S. 126 ff.), gerade hinsichtlich Carlyles Anschauung vom Rhythmus des geschichtlichen Geschehens, stark betont ist, ist es nötig, über die entsprechende Ansicht Fichtes kurz zu berichten.

Fichte läßt in seinen „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" (1804/5) die Entwicklung der Menschheit in fünf Perioden vor sich gehen (Fichte VII, 7 ff. 17 ff. 64 ff.). Als „Weltplan", als „Zweck des Erdenlebens der menschlichen Gattung" gibt er an: die Menschheit solle dahin gelangen, alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einzurichten. Der Entwicklungsprozeß, der zu diesem Ziel hinführt, geht aus von einer Epoche paradiesischer Unschuld, wo die menschlichen Lebensverhältnisse unbewußt vernunftgemäß gestaltet sind, wo die Vernunft unwidersprochen und unbeschränkt herrscht, aber nur als blinde Kraft, als „Vernunftinstinkt", analog einem Naturgesetz, einer Naturkraft. Ehe die Vernunft der Menschheit als das Grundgesetz menschlichen Lebens zum Bewußtsein kommt, werden „die Resultate des Vernunftinstinktes von den kräftigeren Individuen der Gattung, in denen eben darum dieser Instinkt sich am lautesten und ausgedehntesten ausspricht, aus der so natürlichen, aber voreiligen Begierde, die ganze Gattung zu sich zu erheben oder vielmehr sich selber als Gattung aufzustellen, zu einer äußerlich gebietenden Autorität

gemacht und mit Zwangsmitteln aufrecht erhalten" (VII, 10). Das ist „das Zeitalter positiver Lehr- und Lebenssysteme, die [als Ergebnis des Vernunftinstinktes] nirgends bis auf die letzten Gründe zurückgehen und deswegen nicht zu überzeugen vermögen, dagegen aber zu zwingen begehren und blinden Glauben und unbedingten Gehorsam fordern: der Stand der ‚anhebenden Sünde'" (VII, 11), das Zeitalter der beginnenden Sündhaftigkeit. Denn nun erwacht in den Menschen, weil sie sich einer fremden Autorität blindlings fügen sollen, die Vernunft „zuvörderst in ihrer Form als Trieb nach persönlicher Freiheit"; sie lehnen sich auf und zerbrechen „die Fessel, nicht des Vernunftinstinkts an sich, sondern des zu einer äußeren Zwangsanstalt verarbeiteten Vernunftinstinktes fremder Individuen" (VII, 10); da aber Vernunft in anderer Gestalt noch nicht vorhanden ist, so bedeutet die Befreiung von der Herrschaft des Vernunftinstinktes zugleich die von der Autorität der Vernunft überhaupt; das ist „das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit und der völligen Ungebundenheit ohne irgendwelche Leitung: der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit" (VII, 11 f.). Das Individuum stellt sich völlig auf sich selbst. Es will „durchaus nichts als seiend und bindend „gelten lassen, als dasjenige, was man versteht und klärlich begreift" (VII, 21); natürlich unmittelbar, durch einfache Anwendung „eines gewissen Maßes von Begriffen und eines bestimmten gemeinen Menschenverstandes, die ihm ohne die mindeste Arbeit eben angeboren sind" (VII, 22; vgl. 26): was es damit nicht begreifen kann, erklärt es kurzerhand für nicht existierend, für ungültig. Da mit der Vernunft, die immer auf das Leben der Gattung geht, zugleich der soziale Trieb ganz aufgehoben und ausgetilgt ist, so bleibt nichts übrig, als das bloße individuelle persönliche Leben, der reine Egoismus, der Trieb nach Selbsterhaltung und möglichster Förderung des eigenen Wohlseins (VII, 26).

Der Verstand geht also nur darauf aus, den persönlichen Vorteil wahrzunehmen. Da er die Mittel zur Befriedigung der egoistischen Bedürfnisse lediglich in der Erfahrungswelt und durch die Erfahrung findet, wendet er sich ausschließlich der sinnlich gegebenen Wirklichkeit zu. Deshalb erscheint nun in der dritten Epoche „die Erfahrung als die einzig mögliche Quelle aller Erkenntnis" (VII, 28); und „die Behauptung, daß schlechthin aus der Erkenntnis selber, ohne alle Beimischung sinnlicher Gegenstände, neue Erkenntnis quelle und fließe, wird durchaus abgeleugnet und verlacht" (VII, 28). Daraus folgt für die Philosophie Skeptizismus und Materialismus; weiterhin: für die Kunst die Tendenz einer zweckmäßigen Gestaltung der Lebensverhältnisse; für Gesetzgebung und Politik entweder, aus Haß gegen das Alte, die Vorliebe für abstrakte Theorien und „weitschallende Phrasen", oder, aus übergroßer Ehrfurcht vor der Erfahrung, das epigonenhafte Nachschlagen in den Chroniken vergangener Zeiten; für die Ethik Egoismus und Utilitarismus, für die Religion die Vorstellung eines Gottes, der „nur dazu da ist, damit er unser Wohlsein besorge", also Eudämonismus (VII, 29 ff.).

Die dritte Epoche bedeutet als Befreiung von der „blinden Vernunftherrschaft" die Vorbereitung der beiden folgenden, die unter dem Namen Zeit der „sehenden Vernunftherrschaft" zusammengefaßt sind.

Solange die Vernunft unmittelbar durch den Instinkt oder mittelbar als Instinkt durch die Autorität das Leben der Menschheit bestimmte (VII, 18), war sie blind, ohne Einsicht der Gründe, sich ihrer selbst nicht bewußt (VII, 9). Nachdem die Macht des Instinktes gebrochen ist, ist die Möglichkeit geschaffen, daß die Menschheit die Gesetze der Vernunft mit klarem Bewußtsein begreift, was in Form der Wissenschaft geschieht. In dem damit anbrechenden vierten Zeitalter, der Vernunftwissenschaft, wird „die Wahrheit als das

Höchste anerkannt und am höchsten geliebt" (VII, 12): der Grundsatz, daß vor der Wissenschaft durchaus nichts gültig ist als das Begreifliche, erfährt jetzt nicht mehr die falsche Anwendung, daß „ein stehendes und schon vorhandenes Begreifen zum Maßstabe des Seins gemacht" wird (VII, 21); sondern umgekehrt gilt jetzt das Sein als „Maßstab keineswegs des dem Zeitalter schon vorhandenen, sondern des ihm anzumutenden Begreifens" (VII, 21). Und man will nicht nur begreifen, was man eben begreift, sondern alles, was da ist, selbst das Unbegreifliche, — daß es unbegreiflich ist; „um sicher zu sein, daß alles Begreifliche erschöpft ist," und sich so in den Besitz der Grenzen des Erkennens zu setzen (VII, 21). Dieses vierte Zeitalter der Vernunftwissenschaft heißt auch die Periode der „anhebenden Rechtfertigung" oder der „beginnenden Vernünftigkeit".

Die letzte Epoche bringt die Anwendung und Durchführung der gewonnenen Erkenntnis im praktischen Leben: die Menschheit richtet, zu erneuter Gemeinschaft immer fester sich zusammenschließend, mit sicherer und unfehlbarer Hand ihre gesamten Verhältnisse nach den ihr nun klar bewußten Vernunftgesetzen ein, bis sie schließlich „als ein vollendeter Abdruck ihres ewigen Urbildes in der Vernunft dasteht", so „den Zweck ihres Erdenlebens erreicht" und „die höheren Sphären einer andern Welt betritt" (VII, 11. 65). Nach der Kunst, die nötig ist, um das Leben sicher nach der Wissenschaft zu gestalten, heißt das fünfte Zeitalter die Epoche der Vernunftkunst, nach dem zuletzt erreichten Ziel der geschichtlichen Entwicklung die Zeit der „vollendeten Rechtfertigung und Heiligung", der „vollendeten Vernünftigkeit" (VII, 12). Anzufügen ist noch, daß der Ablauf der fünf Perioden nur einmal geschieht, und daß Fichte überzeugt ist, mit seiner „Wissenschaftslehre" den Anbruch der „sehenden Vernunftherrschaft", also der vierten und fünften Periode, her-

beigeführt und den endgültigen Sieg der Vernunft entschieden zu haben. — —

Es ist nicht ganz sicher, ob Carlyle diese Geschichtskonstruktion Fichtes gekannt hat, da jeder bestimmte Hinweis auf die „Grundzüge" fehlt, während Carlyle seine Lektüre von Fichtes Vorlesungen „über das Wesen des Gelehrten" öfters durchmerken läßt (z. B. Op. XXVI, 58 ff.; Op. V, 80. 156 ff. 163). Hat er die „Grundzüge" gelesen — und inhaltliche Verwandtschaft seiner „Characteristics" mit ihnen macht es sehr wahrscheinlich — so fand er ohne Zweifel manches ihn Anheimelnde darin ausgesprochen. Insbesondere mußte es ihn anziehen, wie Fichte das geschichtliche Geschehen als Bewegung durch Irrtum zur Wahrheit, durch Sünde zur Heiligung, durch Reflexion zum Handeln, durch Egoismus zur Entsagung, durch Auflehnung zum freiwilligen Gehorsam, durch individuelle Sonderexistenz zur Hingabe an die Gemeinschaft auffaßt. Auch entsprach Fichtes Urteil über die gegenwärtige und die jüngst vergangene Zeit seiner eigenen Anschauung. Um sofort den Hauptunterschied daneben zu stellen: Fichtes fünf Perioden erstrecken sich über den ganzen Zeitraum der Geschichte, so daß die eigene Gegenwart, als Zeitalter „vollendeter Sündhaftigkeit", die tiefste Erniedrigung der Menschheit bildet, und die Vergangenheit eine große absteigende, die künftige Geschichte eine große aufwärtsstrebende Linie ist. Carlyle dagegen, Vergangenheit wie Gegenwart und Zukunft anders beurteilend, sieht mit Goethe die Perioden des Glaubens und Unglaubens in der Geschichte unabsehbar sich wiederholen.

Daß Carlyle die „Grundzüge" wirklich gekannt hat, also von Fichte in seiner Anschauung von den Perioden des Geschichtsverlaufs beeinflußt worden ist, wird dadurch sehr wahrscheinlich, daß es sich sonst nicht so leicht erklären ließe, wie Carlyle dazu gekommen sein sollte, die Übergänge von der ersten zur zweiten, von der zweiten zur dritten Periode so

eingehend zu schildern; nicht nur die voll entwickelten Formen des ursprünglichen Glaubens, des Unglaubens und des neuen Glaubens, sondern auch ihr Entstehen, ihr allmähliches Werden und Wachsen zu betrachten und zu beschreiben.

Dagegen ist es nicht möglich, wie Hensel meint, bei Carlyle ein Schema von fünf Perioden zu finden. Auch die Characteristics, die am ehesten von den „Grundzügen" beeinflußt sind und vielleicht sogar durch ihren Namen an das Werk Fichtes erinnern (vgl. Hensel, S. 129), geben keinen Anlaß zu derartiger Annahme. Sie zeigen vielmehr, ebenso wie die andern Carlyle'schen Schriften, die Grundeinteilung des Geschichtsverlaufs in drei[1]) periodisch sich wiederholende Epochen. Die Dreizahl entspricht auch allein Carlyles persönlichen Erlebnissen, die der Ausgangspunkt seines Nachdenkens gewesen sind und die er, unter dem Einfluß von Goethes Wort über die Epochen des Glaubens und Unglaubens und jenes andern Wortes von Goethe über die innere Gesundheit unbewußten Geisteslebens (Wilh. Meister, Lehrjahre, „Lehrbrief" im 9. Kap. des 7. Buchs; vgl. Wotton Reinfred 73; S. S. II, 10: of the wrong we are always conscious, of the right never), zu einer bestimmten Anschauung vom Rhythmus des geschichtlichen Geschehens ausgebaut hat.

Die Aufgabe, die vorliegende Arbeit sich stellte, war: Carlyles geschichtsphilosophische und, soweit des Verständnisses halber nötig, seine philosophischen Grundgedanken überhaupt darzustellen als die naturgemäße Entfaltung seiner geistigen Anlagen unter dem Einfluß, den äußeres Schicksal und Zeitströmungen auf ihn ausübten. In der Voraussetzung, die von den Tatsachen bestätigt ist,

[1]) Wobei freilich nach Carlyle (s. o. S. 191 f.) jede dritte Epoche des einen Zeitraums zugleich als die erste des folgenden zu betrachten ist. Doch wäre es ungenau, nur von zwei einander ablösenden Perioden zu reden.

daß Carlyle eine der wenigen ganz selbständigen Persönlichkeiten war, von denen die Menschheit weiß, wurde seine unbestreitbare Originalität auch gegenüber Goethe, Kant, Novalis und Fichte stärker betont, als in vielen deutschen Darstellungen bisher geschehen ist. Allein die innere Verwandtschaft des großen Schotten mit deutschem Geiste tritt dadurch nicht weniger, sondern nur um so mehr ins Licht und erweist in ihrem Teil erst recht die wesenhafte Zusammengehörigkeit der Briten und der Deutschen zur „großen teutonischen Familie“ (S. S. III, 285).

Anhang.

1. Primäre Quellen.

	Zitiert als
The Works of Thomas Carlyle. Centenary edition. 30 vols. London, Chapman and Hall, 1896 ff.	Op.
Reminiscences by Th. Carlyle, edited by Ch. E. Norton. 2 vols. London 1887.	
Early Letters of Th. Carlyle (1814—1826), edited by Ch. E. Norton. 2 vols. London 1886	Early Letters.
Letters of Th. Carlyle (1826—1836), edited by Ch. E. Norton. 2 vols. London 1888	Letters.
New Letters of Th. Carlyle, edited by Alexander Carlyle. 2 vols. London 1904.	
The Love Letters of Th. Carlyle and Jane Welsh, edited by Alexander Carlyle. 2 vols. London 1909	Love Letters.
**Goethes und Carlyles Briefwechsel, nach der englischen Ausgabe von Ch. E. Norton, herausgegeben und übersetzt von H. Oldenberg. Berlin 1887	Briefw. zw. G. u. C.
Correspondence of Th. Carlyle and R. W. Emerson, edited by Ch. E. Norton. 2 vols. London 1886	Corresp. of C. and Em.
Th. Carlyles Briefe an Varnhagen von Ense. Übersetzt von R. Preuß. Berlin 1892.	
Lectures on the History of Literature (1838), edited by J. Reay Greene. London 1892.	
Last Words of Thomas Carlyle (Wotton Reinfred etc.) London 1892	Wotton Reinfred[1]).
Two Note Books of Th. Carlyle, from 23d March 1822 to 16th May 1832, ed. by Ch. E. Norton. New York, The Grolier Club, 1898	Two Note Books.

Deutsche Übersetzungen der „Werke", sowie der „Erinnerungen":

— Leben Schillers. Aus dem Englischen. Eingeleitet durch Goethe. Frankfurt a. M., Wilmans 1830	Leb. Schillers.
— Sartor Resartus, übersetzt von Th. A. Fischer, 2. A. 1903	S. R.
— Französische Revolution, deutsch von P. Seddersen, 2. A., umgearbeitet von E. Erman, 3 Bände, 1889	Fr. R.

[1]) Eine unvollendete Novelle Carlyles, die viel Autobiographisches enthält und für eine Reihe von Gedanken, die aus Sartor bekannt sind, die frühere Formulierung darstellt. Reinfred wurde wohl „kurz nach der Verheiratung" von Carlyle begonnen (vgl. Love Letters I, 124 Anm.; ähnlich R. S. Craig, the Making of Carlyle, p. 66).

	Zitiert als
— Helden, Heldenverehrung und das Heldentümliche in der Geschichte, deutsch von J. Neuberg, 2. A. 1893	H. H.
— Sozialpolitische Schriften, übersetzt von E. Pfannkuche, herausgegeben von P. Hensel, 3 Bände, 1895 ff. . . .	S. S.
— Geschichte Friedrichs des Großen, deutsch von J. Neuberg, 6 Bände, 1858 ff.	
— Zerstreute historische Aufsätze, übersetzt von Th. A. Fischer, 2 Bände, 1905 und 1907	H. A.
— Lebenserinnerungen, übersetzt von Paul Jäger, 2. Bde., 1897 und 1901	Rem.

2. Sekundäre Quellen.

Baumgarten, O., Carlyle und Goethe (Weinels Lebensfragen). 1906	Baumgarten.
Bentham, J., the Works of J. Bentham, ed. J. Browning. 11 vols. Edinburgh 1843.	
Besser, R., John Ruskins Beziehungen zu Th. Carlyle. 1907.	
Bielschowsky, A., Goethes Leben. 2 Bände. 1908.	
Buckle, H. Th., History of Civilization in England. 2 vols, London 1903.	
Conway, Moncure D., Autobiography. Memories and Experiences of Moncure D. Conway. 2 vols. London 1904.	
— Thomas Carlyle. London 1881.	
Craig, R. S., the Making of Carlyle. An experiment in biographical explication. London 1908.	
Dilthey, W., Th. Carlyle, im „Archiv f. Gesch. d. Philosophie, IV, 1891. S. 260 ff.	
Fichte, J. G., Sämtl. Werke, herausgegeben von J. H. Fichte. 8 Bde. 1845 ff.	Fichte I, II ꝛc.
— Der geschlossene Handelsstaat. Tübingen 1800.	
Froude, J. A., Th. Carlyle. A History of the first forty Years of his Life. 2 vols. London, 1902	Early Life.
— Th. Carlyle. A History of his Life in London, 2 vols. London 1902 f.	Life in London.
— übersetzt, bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von Th. A. Fischer. 2 Bände, 1887.	
Gibbon, E., the Decline and Fall of the Roman Empire; ed. Sidney Lee, 7 vols. London, 1905 f.	
Goethe. Wilhelm Meisters Wanderjahre, od. d. Entsagenden. Ein Roman von Goethe. 1. Teil. Stuttgart u. Tübingen, in der Cotta'schen Buchhandlung. 1821. (10. Kapitel S. 155–177, 11. Kap. S. 178–198.)	
Hensel, P., Th. Carlyle (Frommann, Klass. d. Philos. XI), 1901	Hensel.
Hood, E. P., Th. Carlyle, philosophic thinker . . . London, 1875.	

Zitiert als

Larkin, H., Carlyle and the open Secret of his Life; Lond., 1886.
Maccunn, J., Six Radical Thinkers . . . (Carlyle . . .) 1907.
Macpherson, H. C., Th. Carlyle („Famous Scots") 1896.
Masson, D., Carlyle personally and in his Writings; Lond. 1885.
Morley, J., Literary Essays (Th. Carlyle p. 87—195); London 1906.
Nichol, J., Th. Carlyle (Morley's „English Men of Letters"); London 1905.
Nietzsche, Fr., Also sprach Zarathustra. Leipzig 1906.
Novalis, sämtl. Werke: III. Bd. 1898, hrsg. v. C. Meißner — Novalis.
Sänger, S., Th. Carlyle: Goethe. Carlyles Goetheportrait nachgezeichnet von S. Sänger. 1907.
Saint-Simon, Oeuvres de Claude Henri de Saint-Simon, publiés par O. Rodrigues. Paris 1841. — Saint-Simon.
Schmidt, Wilhelm, Kampf um den Sinn des Lebens (Carlyle II, 86—207). 2 Bde. 1907.
Schopenhauer, A., sämtl. Werke, in 6 Bänden; herausg. von E. Grisebach 2. Abdruck (Reclam).
v. Schulze-Gävernitz, G., Zum sozialen Frieden. 2 Bde. 1890.
— Th. Carlyle, 6. Bd. der „Geisteshelden". 1897.
— Britischer Imperialismus und englischer Freihandel zu Beginn des 20. Jahrhunderts. 1906.
Shepherd, R. H., Memoirs of the Life and Writings of Th. Carlyle. 2 vols., London 1881 . . . . . — Shepherd.
Streuli, W., Th. Carlyle als Vermittler deutscher Literatur und deutschen Geistes. 1895 . . . . . .
Taine, Hippolyte, Histoire de la Littérature anglaise. IV. Paris 1864 . . . . . — Taine.
Warner, P.. Th. Carlyle, the Man and his Influence. Lond. 1904.
Wilhelmi, J. H., Th. Carlyle und Fr. Nietzsche. 1897.
Wilson, D., Mr. Froude and Carlyle, London 1898.
Windelband, W., Lehrbuch d. Geschichte d. Philosophie[3]. 1903.
— Geschichte der neueren Philosophie. 2 Bde[4]. 1907.

Englische Quellen wurden, soweit möglich, nach dem Text der deutschen Übersetzung zitiert, die angeführten Stellen jedoch am Grundtext nachgeprüft und, wo nötig, verbessert.

Lebenslauf.

Ich bin am 10. September 1882 zu Reutlingen in Württemberg geboren, als Sohn von Eduard Hermann Ströle, † als Dekan in Reutlingen, und von Auguste, geb. Reuß.

1888/90 besuchte ich die Elementarschule, 1890/96 das Untergymnasium in Reutlingen. 1896/1900 genoß ich den Unterricht in den theologischen Seminarien Schöntal a. d. Jagst und Urach.

Ins Tübinger Stift aufgenommen, diente ich zuerst 1900/01 mein Militärjahr ab. 1901/05 studierte ich Philosophie und Theologie in Tübingen. In bleibender Dankbarkeit und Verehrung gedenke ich meiner Lehrer, der Herren Professoren Dr. H. Maier, Pfleiderer, Sigwart; Busch, Garbe, Kauffmann, Seybold; Vöchting; Buder, Gottschick, Häring, K. Müller, Schlatter, Volz.

Nach Ablegung des ersten theologischen Dienstexamens, im Sommer 1905, trat ich in den Dienst der württembergischen Landeskirche und wurde zuerst in Kuchen, dann in Maulbronn und Ulm angestellt. Im Sommer 1907 hatte ich, über die Zeit der Vakatur, die Religionslehrerstelle an den Oberklassen des K. Realgymnasiums in Stuttgart inne.

Zur Zeit bin ich Amtsverweser auf der erledigten Pfarrstelle in Riedlingen a. D.

Albrecht Ströle.